Die Nachrichten über die skythischen Völker, die uns Herodot im vierten Buch aufbewahrt hat, zählen mit zu den kostbarsten Schätzen seines Werks. Trotz mancher Lücke, die der Vater der Geschichte, in persönlichen Interessen befangen[1]), zu unserem Schmerz gelassen hat, ist sein Bild des skythischen Lebens von einem Reichtum, einer Zuverlässigkeit und Anschaulichkeit, die ihm neben den Schilderungen des Autors *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* einen hohen Rang in der ethnographischen Literatur aller Zeiten sichern und die weltoffene, unbefangene Reinheit und Schärfe altionischer Beobachtung der höchsten Bewunderung wert erscheinen lassen[2]). Darüber hinaus darf sein Bericht unsre besondere Anteilnahme beanspruchen, weil wir in ihm die vollste und lebendigste Schilderung jener nomadischen und halbnomadischen Zustände besitzen, die wir für die einwandernden Herrenvölker der indogermanischen Hirtenkrieger auch an andern Orten annehmen müssen[3]). Die spätere Zeit hatte, nach dem Vergehen des großen Skythenreiches, nicht mehr das praktische, lebendige Interesse, das dem 6. und 5. Jahrhundert natürlich war, und hat denn, bis hinunter zu Ammian, wesentlich nur aus diesen klassischen Schilderungen geschöpft[4]); für vieles bleibt der alte Ionier unser einziger Gewährsmann, so auch in dem Punkte, der uns hier zunächst beschäftigt: dem skythischen Schwitzbad.

I

Skythische Schamanen bei Herodot

Herodot hat 4, 71 ff. die Bestattungsbräuche ausführlich dargestellt und leitet nun (73) mit den Worten *θάψαντες δὲ οἱ Σκύθαι καθαίρονται τρόπῳ τοιῷδε* zur Beschreibung des Schwitzbades über. Mit technischer Genauigkeit wird der Zeltbau geschildert: drei Stangen werden gegeneinander gestellt, mit Wollfilzdecken umkleidet und sorgfältig abgedichtet. Mitten hinein kommen in einem flachen Gefäß glühende Steine; die Skythen schlüpfen

---

[1]) Trüdinger, Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie, Diss. Basel 1918, 33 ff.

[2]) S. z. B. Jacoby, RE. Suppl. 2, 432 f.

[3]) Vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums 1, 2³, 1913, 866 ff.

[4]) M. Rostowzew, Skythien und der Bosporus 1, 1931, 4 ff. und dazu Alföldi, Gnomon 1933, 564 f.

unters Dach, werfen auf die Glut Hanfsamen[1]), der reichlichen Dampf entwickelt, und froh des Schwitzbades heulen sie (ἀγάμενοι τῇ πυρίῃ ὠρύονται).

An dieser Beschreibung sind drei Dinge sonderbar[2]). Zunächst: diese Veranstaltung dient der Reinigung nach dem Begräbnis. Nun ist ja ein einfaches Reinigungsbad als Abschluß der Trauerzeit vielfach üblich, und Herodot scheint es auch so aufzufassen, wenn er versichert, es diene als Waschung (ἀντὶ λουτροῦ ἐστιν), und Körperwaschungen mit Wasser nähmen die Skythen gar nicht vor. Aber was soll dann das Heulen? ὠρύεσθαι[3]), vorzugsweise vom Geheul wilder Tiere, namentlich der Wölfe, oder von menschlichem Klagegeschrei gebraucht[4]), will zu Herodots Deutung ἀγάμενοι nicht recht passen. Vor allem aber: was soll der Hanf? Wohl beschreibt Herodot in einem kleinen Exkurs die Pflanze, die in Skythien wild wuchs und in Griechenland noch unbekannt war[5]); aber das hier Wesentliche war ihm offenbar entgangen: die berauschende Wirkung des Samens, der ein starkes, durch den Haschisch

---

1) »natürlich auch Wasser«, sagt Stein z. St., gewiß mit Unrecht; es ist eine *assa sudatio*, vgl. Celsus 2, 17. Philostrat. Gymn. 58 und dazu Jüthner S. 308 ff., unten S. 136 f. Richtig v. Geramb, Wörter und Sachen, 9, 1926, 24; falsch ist aber seine Übersetzung σκάφη 'Erdmulde'. Mit der σκάφη braucht doch nicht notwendig auch Wasser gegeben zu sein, wie G. meint.

2) Die bisherigen Erklärer sind nicht zum richtigen Verständnis gelangt. Vgl. J. C. F. Baehr[2] z. St. B. G. Niebuhr, Kl. histor. und philol. Schriften 1, 362; v. Gutschmid, Kl. Schriften 3, 425 erkennt darin nur »ein eigentümliches Vergnügen«; K. Neumann, Hellenen im Skythenlande 1, 1853, 310 f. nimmt an, Herodot habe eine zeremonielle Räucherung und ein gewöhnliches Dampfbad miteinander vermengt; Rawlinson bei Macan z. St. und ähnlich E. H. Minns, Scythians and Greeks, 1913, 84 haben wohl (wie schon Niebuhr) die berauschende Wirkung des Hanfs bedacht, nehmen aber gleichfalls Vermischung von nicht zusammengehörigen Dingen an.

3) ῥύπτονται Valckenaer, πυριῶνται Reiske, ἀρύονται Heringa, ὀριγνῶνται Abresch und andere Vorschläge, die Schweighaeuser, Herod. 5, 243 f. gesammelt hat, zeigen doch, daß man Anstoß nahm.

4) Das Wort kommt bei Homer nicht vor, bei Herod. noch einmal (3, 117 βοῶσιν ὠρυόμενοι) von bittendem Klagegeschrei; ähnlich etwa noch Plato com. fr. 130 (1, 636 Kock). Meleagros, A. P. 7, 468. Das singuläre ὄρθιον ὤρυσαι Pindars (O. 9, 109), vom rühmenden Singen des Dichters, verteidigt v. Wilamowitz, Pindaros 350, 2 (wie Von der Mühll moniert). Vom Geheul wilder Tiere, besonders der Wölfe und Hunde braucht es Ktesias (Phot. bibl. p. 74 b 21), dann mehrfach die Alexandriner (Callim. fr. 423 Schn. (ὡς) λύκος ὠρυοίμην. Theocrit 2, 35 ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται; 1, 71 doppelsinnig vom Klagegeheul des Wolfs. Apollon. Rhod. 4, 1339 vom Löwen). Die grammatische Tradition über Benennungen der Tierlaute will es hauptsächlich für Tier-, bes. Wolfsgeheul gebraucht wissen: Zenodot. Philet. ἰδιώματα φωνῶν τῶν ζῴων b. Studemund, Anecd. varia Graeca 101 f. 284, ergänzt (nach freundlichem Hinweis von Von der Mühll, dem diese Arbeit überhaupt vieles verdankt) durch Bancalari, Sul trattato greco 'De vocibus animalium', StudIt. 1, 1893, 1 ff. 75; daraus über Pamphilos' λειμών (Wellmann, diese Ztschr. 51, 1916, 1 ff. 23) Aelian. n. a. 5, 51. Poll. 5, 86. Hesych s. ὠρυγή ὠρύεσθαι ὠρύεται ὠρυομένων.

5) Hehn-Schrader, Kulturpflanzen und Haustiere[8] 164. 190.

bekanntes Narkotikum enthält. Die Skythen müssen im Hanfrauch in der dichtverschlossenen Jurte »nothwendigerweise in eine tolle Trunkenheit gerathen sein« (Rohde, Psyche[4] 2, 17 Anm. 1). Daß Herodot davon nichts sagt, ist umso seltsamer, als er (1, 202) von den Massageten solche Dampfberauschung zu berichten weiß: sie pflegten sich in Scharen um ein Feuer zu lagern, 'Früchte' gewisser 'Bäume' hineinzuwerfen und sich an ihrem Dampf, wie die Hellenen am Wein, zu berauschen, bis sie zu Tanz und Gesang begeistert waren. In diesen 'Bäumen' ist unzweifelhaft der Hanf zu sehen, der ja bis zu doppelter Mannshöhe gedeiht[1]); Hanfsamen werden gewiß auch die *quaedam semina* gewesen sein, mit deren Rauch die Thraker nach Pomponius Mela[2]) eine Art heiterer Trunkenheit sich zu verschaffen wußten. Ein Rauschzustand also, ein gesteigerter ekstatischer Zustand wurde in der skythischen Schwitzhütte gesucht; dann diente aber sicherlich auch das Schwitzen selbst dem gleichen Zweck: bei den Ureinwohnern Nordamerikas sind Schwitzbäder, oft in Verbindung mit Fasten, Genuß von Narkotika u. ä. weit, fast allgemein verbreitet und stellen dort eine der wichtigsten Formen ritueller Reinigung und ein Hauptmittel zur Erzielung übernatürlich gesteigerter, ekstatischer Zustände dar[3]). Das höchste Wesen der zentralkalifornischen Maidu erlangt durch Schwitzen die Kraft zur Schöpfung der Menschen[4]).

Die Verbindung mit dem Totenkultus, das Schwitzen, der Hanfrausch und das Heulen: alles drängt gebieterisch zur Annahme, hier sei nicht bloß

---

1) So z. B. in den Kulturen südlich des untern Po; auch die *cannabis Rosea agri Sabini arborum altitudinem aequat*, Plin. N.H. 19, 174 bei Hehn-Schrader, Kulturpflanzen und Haustiere[8] 191. Die Botaniker nennen die besonders großwüchsigen Formen c. sativa f. gigantea und f. chinensis. Die Früchte sind kleine, hellglänzende Nüßchen.

2) Pompon. Mela 2, 21 (daraus Solin. 10, 5), Rohde, Psyche[4] 2, 17 Anm. 1; vgl. Tomaschek, Die alten Thraker (SBWien 128, IV, 1893) 123f. Am Hebros wächst, nach Ps. Plut. de fluv. 3, 3 *βοτάνη . . . ἧς τὰ ἄκρα δρεψάμενοι Θρᾷκες ἐπιτιθέασι πυρί*; der Rauch, nach dem Essen eingeatmet, betäubt und schläfert ein. Auch dies Kraut ist Hanf: gerade die Spitzen der weiblichen Pflanze enthalten das Narkotikum in besonderem Maße. Hartwich, Die menschl. Genußmittel (1911) 19 und 819: »in einer arabischen Kneipe in Oran waren . . . an der Wand die langstieligen Spitzen der weiblichen Pflanzen aufgehängt«. Gerösteter Hanfsame unter den *τραγήματα*: Galen. de aliment. facult. 1, 34 (Corp. med. Graec. V 4, 2 p. 259); als Heilmittel (*sedativum*, in gewissem Sinne *antaphrodisiacum*) Galen. a. O. Soran. gynaec. 3, 46, 3 = Corp. med. Graec. IV p. 124, 28 Ilb. Diosc. mat. med. 3, 148; dazu vgl. Hartwich a. O. 236ff. Eine *μέθη πραεῖα δι' ἀτμοῦ θυμιαμάτων τινῶν* bei einigen Barbarenvölkern kennt auch Dio Chrys. 32, 56 (I 283 v. Arn.).

3) Waitz, Anthropologie 3, 216ff. Tylor, Anfänge der Cultur 2, 414. 419. 421. J. R. Swanton in F. W. Hodge's Handbook of Amer. Indians 2 (= Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 30, 1910), 522. 660ff. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee 2, 1929, 1045 (Index). W. Krickeberg, Das Schwitzbad der Indianer, Ciba-Zeitschrift (Basel), Juni 1934, 335ff.

4) W. Schmidt a. O. 115.

eine äußerliche Reinigung, sondern ein religiöser Akt gemeint, dessen Element die Ekstase war. Soviel hatte schon Rohde vermutet[1]; der Sinn der Begehung war ihm verborgen geblieben. Heute sind wir durch das ethnologische Vergleichsmaterial in den Stand gesetzt, das Rätsel zu lösen.

Radloff hat, wie er in seiner klassischen Schilderung des Schamanentums erzählt[2]), im Juli 1860 Gelegenheit gehabt, der Reinigung einer Jurte durch einen Schamanen bei einem altaischen Türkstamm am Kengi-See beizuwohnen. Der Schamane sollte die Seele einer vor 40 Tagen verstorbenen Frau ins Jenseits geleiten und damit ihr selbst und den Hinterbliebenen ihre Ruhe verschaffen. Eine Anzahl von Verwandten und Nachbarn waren vom Hausherrn zu der Feierlichkeit in seine Jurte eingeladen worden. Der Schamane begann bei eintretender Dunkelheit damit, daß er, die Jurte in immer engeren Kreisen umwandelnd, seine Hilfsgeister durch Singen und Trommeln der Reihe nach herbeirief und in seine Trommel bannte. Dann trat er in die vou hellem Feuer erleuchtete Jurte ein, um dort den Geist aufzuspüren. »Zuweilen sprach er mit Fistelstimme, indem er die Verstorbene nachahmte, die ihn wimmernd anflehte, sie bei den Ihrigen zu lassen. Sie fürchte sich vor dem Wege, der sei so endlos weit, daß sie ihn nicht allein zurücklegen könne. Sie möchte so gern hier bei den Kindern verbleiben.« Aber der Schamane, unterstützt durch die mächtigen Hilfsgeister in der Trommel, drängt sie von einer Ecke der Jurte in die andere, bekommt sie endlich zu fassen und hält sie unbarmherzig fest. »Jetzt kehrt der Schaman die Zaubertrommel mit der Vorderseite zur Erde und schlägt so, daß die Schläge dumpf und hohl tönen, als ob sie tief aus der Erde hervordrängen. Auch der Gesang wird immer dumpfer und nimmt zuletzt einen gurgelnden Ton an, denn der Schaman entfernt sich von der Jurte und hat den Weg zur Unterwelt, zum Reich der Toten angetreten. Zugleich wird der Gesang immer leiser und geht zuletzt in ein leises Geflüster über. Mit einem heftigen Schlage zeigt er endlich seine Ankunft beim Totenreiche an. Nunmehr beginnt eine Unterredung mit den im Totenreiche sich befindenden früher verstorbenen Verwandten, zu denen der Schaman die Tote bringt. Sie verweigeru die Aufnahme der neuen Seele. Der Schamau sucht sie zu überreden, bittet uud fleht. Alles vergebens. Da ergreift er die Branntweinflasche uud kredenzt den Toten das Lebenswasser. Sie nehmen es freudig an, es entsteht ein buutes Gewirr von allerlei Stimmen, die allmählich einen mehr und mehr lallenden Ton annehmen, da der Branntwein wirkt. Die Toten singen und jauchzen und daher gelingt es ihm endlich, die neue Seele bei ihnen einzuschmuggeln. Jetzt wird der Gesang des Schamanen immer stärker, da er das Totenreich verlassen hat und sich nun der Oberwelt wieder nähert. Obeu angelangt, springt er plötzlich auf und geräth in heftige Verzückuugeu.

[1]) Rohde, Psyche[4] 2, 17 Anm. 1.

[2]) Wilh. Radloff, Das Schamanenthum und sein Kultus (S.-A. aus 'Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten'. Leipzig 1885), 52ff.

Der Gesang geht zuletzt in ein wildes Schreien über, dabei tanzt der Schaman in wilden Sprüngen in der Jurte umher, bis er zuletzt in Schweiß gebadet bewußtlos zur Erde sinkt.«

Soweit Radloff. Dies von Einem gespielte und gesungene Drama, dessen im eigentlichsten Sinne primitiver Charakter uns noch beschäftigen wird, ist eine Reinigungszeremonie: der noch am Diesseits haftende Geist wird an seinen Ort gebracht, wo er die Lebenden nicht mehr stören wird. Mit dieser Zeremonie endet die Trauerzeit; die seelische Lösung der Lebenden vom Verstorbenen, welcher die ganzen Bemühungen der Bestattungs- nnd Trauerriten galten, wird damit zum endgültigen Abschluß gebracht. In ähnlicher Weise verfahren unzählige Völker des mittleren und nördlichen Asiens, beider Amerika und anderer Länder[1]; ein Verzückter unternimmt eine ekstatische Jenseitsreise, um der armen Seele die Wege zu ebnen oder sie hinüberzuzwingen, ihr Gaben, Fragen oder Wünsche zuzutragen und dafür die Versicherung zurückzubringen, daß der unheimliche Gast beruhigt und wohlgesinnt, die Lebenden also gesichert seien. Es ist wohl einleuchtend, daß auch der Skythe in seiner Schwitzhütte das gleiche Ziel erstrebte, daß sein 'Heulen' ein Hinübersingen der Totenseele war, — daß der Skythe schamanisierte. Wohl sind die Mittel, mit denen er sich in Ekstase versetzt, verschieden von denen des Altaiers; ihm fehlen vor allem die akustisch-rhythmischen Reizmittel des Trommelschlags. Aber diese Mittel sind auch bei den Naturvölkern Mittelasiens, Sibiriens, Amerikas von der verschiedensten Art; Narkotika wie Fliegenschwamm, Sumpfporst (ledum palustre), Tabak u. a. finden sich neben Fasten, Tanz, Erhitzung im Schwitzbad.

Es fehlt freilich auch weiterhin durchaus an Merkmalen, die den Schamanen sonst zu kennzeichnen pflegen; unser Berichterstatter scheint anzunehmen, daß jeder skythische Mann in der Schwitzhütte 'heulen' könne. Uud er mag damit auch Recht haben; ist doch beobachtet worden, daß schamauistische Handlungeu keiueswegs überall dem besonders Veraulagten vorbehalten siud, der sie von Berufs wegen ausübt, sondern daß auch der Familienälteste oder andere, vorzüglich mäunliche Verwandte, die Zeremonie durchführen können. Man sieht wohl mit Recht in diesem 'Familien-Schamanismus' die ältere Entwickluugsstufe, aus der das berufsmäßige Schamauentum erst später hervorgegangeu ist[2]; und diesen Zustand habeu wir wohl auch hier bei den Skythen auzunehmen.

---

[1]) Vgl. z. B. noch O. Finsch, Reise nach Westsibirien (1879) 554 (Ostjaken). G. Tschubinow, Beiträge zum Verständnis des sibirischen Zauberers (Diss. Halle 1914) 27. 77ff. (Samojeden). G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern (1925) 26. W. Amschler, Anthropos 28, 1933, 312 (Tlingiten). K. Th. Preuß in Bertholet's Religionsgeschichtl. Lesebuch² Heft 2, 3ff. (Huichol). J. A. Mc Culloch in Hastings Encyclop. of Religion and Ethics 11, 445 (Ainu. Zulu).

[2]) W. Jochelson, The Koryak (The Jesup North Pacific Exped. 6 = Memoirs of the Amer. Mus. of Natural History 10, 1905) 47ff. W. Bogoras, The Chukchee (Jesup

In Herodots Bericht bliebe nun nur noch zu erklären, weshalb der Skythe vor dem Bade sich den Kopf einschmiert — mit was, wird nicht gesagt — und wieder abwäscht: *σμησάμενοι τὰς κεφαλὰς καὶ ἐκπλυνάμενοι ποιεῦσι περὶ τὸ σῶμα τάδε*. Wir wissen nur eine Vermutung vorzuschlagen. Die Schamanen der Orotscha, eines Tungusenstammes am untern Amur, betäuben sich mit einem Rauch, den sie durch Auflegen trockener Blätter von Sumpfporst auf glühende Kohlen erzeugen; vorher reiben sie aber ihre Knie mit heißen Blättern der gleichen Pflanze ein[1]. Da die Knie verschiedentlich auch als Sitz der Seele gelten, darf man annehmen, es werde damit eine Einwirkung auf die Seele beabsichtigt, und ähnlich mag dann auch der skythische Schamane gedacht haben.

Für die Vorstellung von der Art, wie solche griechischen Nachrichten zustande kamen, und für ihre Bewertung ist unser Ergebnis sehr belehrend. Der griechische Beobachter hat alle äußeren Einzelheiten mit solcher Treue und Zuverlässigkeit beschrieben, daß wir imstande sind, das völlige Verständnis zurückzugewinnen, obwohl er selbst das Wesen des Vorgangs nicht erfaßt hatte. Im Gesang des Schamanen hörte er nur ein Heulen[2]: die Sprache verstand er nicht. Seine erklärenden Zusätze (*ἀγάμενοι τῇ πυρίῃ*; die Bemerkung über das Waschen) hat er mit der größten Behutsamkeit beigefügt und ohne den Tatsachen die mindeste Gewalt anzutun. Ich glaube kaum, daß Herodot selbst dieser Beobachter war[3], obwohl die Eigentümlichkeiten archaischen Stils, die H. Fränkel etwa an der Beschreibung des Vogels Phoenix oder der Krokodiljagd so schön aufgezeigt hat, durchaus fehlen; die Ergänzung seiner Quelle durch eigene *ἱστορίη* wird sich hier wohl auf den in homerischer Weise mit *ἔστι δὲ* ... eingeführten Exkurs[4] über den Hanf, allenfalls die Bemerkung über das Waschen, beschränken.

Ganz ähnlich steht es mit der unmittelbar anschließenden Nachricht, daß sich die Weiber den ganzen Leib uud das Gesicht mit eiuem dicken Brei bepflasterten (*καταπλάσσονται*), den sie sich aus geschabtem Holz ver-

---

Exped. 7, 2 = Mem. Amer. Mus. 11, 1907) 413ff. Nach A. Gahs b. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee 3, 1931, 337 bei den Palaeo-Sibiriern (Golden, Giljaken, Wotjaken, Ostjak-Samojeden); bei Itälmenen: Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka (1774) 277f.; bei den Orotscha: Tschubinow a. O. 19, nach W. Arseniew; zum Ganzen W. Schmidt a. O. 408ff. Ganz Ähnliches bei den Wedda von Ceylon: C. G. und B. Seligmann, The Veddas (Cambridge 1911) 233ff. vgl. 127.

[1]) G. Tschubinow a. O. 44ff.; vgl. auch unten S. 133 Anm. 2.

[2]) Das ist immerhin verzeihlich: Priklonskij(-Krauß), Mitteilungen d. anthropolog. Ges. Wien 18, 1888, 175 redet von »unartikuliertem Geheul und wildem Aufschreien«, Bogoras, The Chukchee (oben S. 125 Anm. 2) 435 von hysterischem Schreien, Nachahmung von Geister- und Tierstimmen, dem Heulen des Windes u. a. Daß es beim Skythen wirkliche Worte waren, wird sich noch zeigen.

[3]) Anders Jacoby RE. Suppl. 2, 432f.

[4]) Vgl. 1, 175 und dazu Stein. 1, 179. Homer Il. 11, 711. Od. 13, 32 etc.

In Herodots Bericht bliebe nun nur noch zu erklären, weshalb der Skythe vor dem Bade sich den Kopf einschmiert — mit was, wird nicht gesagt — und wieder abwäscht: *σμησάμενοι τὰς κεφαλὰς καὶ ἐκπλυνάμενοι ποιεῦσι περὶ τὸ σῶμα τάδε.* Wir wissen nur eine Vermutung vorzuschlagen. Die Schamanen der Orotscha, eines Tungusenstammes am untern Amur, betäuben sich mit einem Rauch, den sie durch Auflegen trockener Blätter von Sumpfporst auf glühende Kohlen erzeugen; vorher reiben sie aber ihre Knie mit heißen Blättern der gleichen Pflanze ein[1]). Da die Knie verschiedentlich auch als Sitz der Seele gelten, darf man annehmen, es werde damit eine Einwirkung auf die Seele beabsichtigt, und ähnlich mag dann auch der skythische Schamane gedacht haben.

Für die Vorstellung von der Art, wie solche griechischen Nachrichten zustande kamen, und für ihre Bewertung ist unser Ergebnis sehr belehrend. Der griechische Beobachter hat alle äußeren Einzelheiten mit solcher Treue und Zuverlässigkeit beschrieben, daß wir imstande sind, das völlige Verständnis zurückzugewinnen, obwohl er selbst das Wesen des Vorgangs nicht erfaßt hatte. Im Gesang des Schamanen hörte er nur ein Heulen[2]): die Sprache verstand er nicht. Seine erklärenden Zusätze (*ἀγάμενοι τῇ πυρίῃ*; die Bemerkung über das Waschen) hat er mit der größten Behutsamkeit beigefügt und ohne den Tatsachen die mindeste Gewalt anzutun. Ich glaube kaum, daß Herodot selbst dieser Beobachter war[3]), obwohl die Eigentümlichkeiten archaischen Stils, die H. Fränkel etwa an der Beschreibung des Vogels Phoenix oder der Krokodiljagd so schön aufgezeigt hat, durchaus fehlen; die Ergänzung seiner Quelle durch eigene *ἱστορίη* wird sich hier wohl auf den in homerischer Weise mit *ἔστι δὲ* . . . eingeführten Exkurs[4]) über den Hanf, allenfalls die Bemerkung über das Wascheu, beschränken.

Ganz ähnlich steht es mit der unmittelbar anschließenden Nachricht, daß sich die Weiber den ganzen Leib und das Gesicht mit einem dicken Brei bepflasterten (*καταπλάσσονται*), den sie sich aus geschabtem Holz ver-

---

Exped. 7, 2 = Mem. Amer. Mus. 11, 1907) 413ff. Nach A. Gahs b. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee 3, 1931, 337 bei den Palaeo-Sibiriern (Golden, Giljaken, Wotjaken, Ostjak-Samojeden); bei Itälmenen: Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka (1774) 277f.; bei den Orotscha: Tschubinow a. O. 19, nach W. Arseniew; zum Ganzen W. Schmidt a. O. 408ff. Ganz Ähnliches bei den Wedda von Ceylon: C. G. und B. Seligmann, The Veddas (Cambridge 1911) 233ff. vgl. 127.

1) G. Tschubinow a. O. 44ff.; vgl. auch unten S. 133 Anm. 2.

2) Das ist immerhin verzeihlich: Priklonskij(-Krauß), Mitteilungen d. anthropolog. Ges. Wien 18, 1888, 175 redet von »unartikuliertem Geheul und wildem Aufschreien«, Bogoras, The Chukchee (oben S. 125 Anm. 2) 435 von hysterischem Schreien, Nachahmung von Geister- und Tierstimmen, dem Heulen des Windes u. a. Daß es beim Skythen wirkliche Worte waren, wird sich noch zeigen.

3) Anders Jacoby RE. Suppl. 2, 432f.

4) Vgl. 1, 175 und dazu Stein. 1, 179. Homer Il. 11, 711. Od. 13, 32 etc.

schiedener Bäume und Wasser bereiteten. Es liegt nichts anderes vor als eine sogenannte Trauerbemalung respektive -beschmierung wie bei den trauernden Ägypterweibern, die Lehm dazu nahmen; Herodot berichtet dies mit dem gleichen bezeichnenden Wort (2, 85 *τὸ θῆλυ γένος πᾶν κατ' ὧν ἐπλάσατο τὴν κεφαλὴν πηλῷ ἢ καὶ τὸ πρόσωπον*). Die Sitte ist bekanntlich bei Primitiven überaus hänfig anzntreffen[1]). Gesicht und Leib werden mit Staub, Lehm und Kalk, mit Asche, Kohle, Pech und allen möglichen andern Dingen dick beschmiert. Diese Trauerbemalung 'bezweckt', beiläufig gesagt, nicht Schutz oder Unkenntlichmachen vor dem gefürchteten Totengeist, wie man nach Frazer[2]) anzunehmen pflegt; wie alle eigentlichen Trauerbränche 'bezweckt' sie ursprünglich überhaupt nichts, sondern ist, wie das zeremonielle Trauerweinen, die demonstrative Übersteigerung einer gefühlsmäßigen Reaktion. Sekundär wird dann freilich an manchen Orten der gefühlsentleerten Form eine Zweckbestimmung unterlegt. Zugrunde liegt im Fall absichtlich übertriebener Beschmutzung die affektmäßige Unlust des Trauernden, sich zu reinigen und zu schmücken, die Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit des Lebensüberdrüssigen gegenüber sich selbst[3]). Doch dies stehe einstweilen dahin; sicher ist, daß Herodot auch hier die Sitte mißverstand, als er hinznfügte, dieses Pflaster mache die skythischen Damen sauber, glänzend und wohlriechend[4]).

2
Ἐνάρεες. Schamanentum verwandter Völker

So wäre denn für die Skythen nicht nur eine Trauersitte, sondern auch ein sehr merkwürdiges Stück Seelenkultns znrückgewonnen. Nach den phantastischen Bestattungsfeiern, Grabbauten und Opfern, nach dem Schädelkultus und so manchem anderem war anzunehmen, daß die Skythen einem starken Jenseitsglauben hnldigten; auf ihre Jenseitsvorstellnngen fällt nun ein neuer, zwar schmaler, aber scharfer Lichtstreif[5]). Immerhin ist die Er-

---

[1]) Vgl. die reichhaltige Materialsammlung bei F. Scherke, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode (= Fr. Manns pädagog. Magazin, Heft 938, 1923) 112ff.

[2]) J. G. Frazer, On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul, Journ. Anthr. Inst. 15, 1886, 73ff. id., Folklore in the Old Testament 1, 1919, 99 etc.

[3]) Ich hoffe diesen Satz nächstens ausführlich darlegen zu können.

[4]) Wer Herodots Erklärung zustimmt, wie etwa K. Neumann, Die Hellenen im Skythenlande 1, 295. Minns, Scythians and Greeks 84 (der an Lauge erinnert). Vambéry, Ursprung der Magyaren (1882) 10 (an Henna erinnernd), der muß annehmen, H. habe eine seltsame Putzsitte der Skythinnen, in Ermangelung eines besseren Platzes, unter den Trauersitten untergebracht. Schwierigkeiten macht die Erwähnung der Bäume *κυπάρισσος*, *κέδρος* und *λίβανος*, die es z. T. in Südrußland gar nicht gibt (Neumann a. O.); eigentlich falsch ist wohl die Angabe, das Pflaster werde *τῇ δευτέρῃ ἡμέρῃ* weggenommen; nach allen Analogien hätte es erheblich länger zu bleiben.

[5]) Wäre der Name Rhadamanthys wirklich »skythisch und iranischer Herkunft«, wie H. Junker nach dem Vorgang von F. Hommel annimmt (Über iranische Quellen

scheinung skythischer Schamanen so neu und überraschend, würde auch in mancher Hinsicht zu so weittragenden Folgerungen führen, daß eine weitere Sicherung des Beweises sehr erwünscht wäre. Wichtig ist ferner die Frage, ob dieser Schamanismus wirklich skythisch, d. h. iranisch sei, oder ob er in der skythischen Mischkultur einen Fremdkörper darstelle, übernommen etwa von der ackerbauenden Urbevölkerung, die von neolithischer Zeit an in Südrußland nachweisbar ist[1]). Die Überlieferung gestattet, wie ich glaube, einen zweiten Nachweis skythischen Schamanentums und zudem die eindeutige Bestimmung seiner ethnischen Zugehörigkeit.

Es wäre leicht, zu zeigen, daß Herodot gerade bei der bunten Stoff-Fülle des vierten Buches die Verbindung von Abschnitt zu Abschnitt in jener archaischen Weise, die H. Fränkel so glücklich charakterisiert[2]), mit ganz besonderer Sorgfalt gepflegt hat. Offensichtlich ist sein unablässiges Bemühen, zwischen den vielen Dingen, die er zu berichten hat, immer einen realen Seins- und Geschehenszusammenhang herzustellen; klar ist dann aber auch, daß Herodot von dem Vielen, das er weiß, eben dies zur Mitteilung auswählen muß, was der Herstellung eines solchen Zusammenhangs dienlich ist. Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß Herodot von jener seltsamen Gruppe der Seher, die *Ἐνάρεες* heißen, mehr wußte, als was er erzählt; wenn er sich entschloß, hauptsächlich vom falschen Schwur beim Herd des Königs, seinen üblen Folgen und seiner Sühnung zu berichten (4, 67ff.), so traf er diese Wahl, weil er gleich darauf (70) von den *ὅρκια καὶ πίστεις* und von der Bestattung der Könige (71ff.) zu erzählen gedachte. Gerade umgekehrt ist zu unserem Glück sein wenig jüngerer Zeitgenosse, jener Arzt und vorzügliche Schilderer der Skythen, in der Schrift *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* verfahren. Ihn interessierte der Gegenstand, und so ging er viel ausführlicher darauf ein, als nach dem Plane seiner Schrift und seiner sonstigen Knappheit zu erwarten gewesen wäre[3]); vor der medizinisch-naturwissenschaftlichen Fragestellung tritt freilich das religiöse Problem fast ganz zurück.

Nach Herod. 1, 105 also sind die Enarees, eine besondere Gruppe von *μάντεις*, die Nachkommen jener Skythen, die beim Zug gegen Ägypten das Heiligtum der Aphrodite von Askalon geplündert hatten, worauf die Göttin über sie und ihre Nachkommen die Weiberkrankheit verhängte: *τοῖς δὲ τῶν Σκυθέων*

---

der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vortr. Bibl. Warburg 1921/2, 1923, 126 und 154), so ergäben sich Folgerungen, die hier wohl einzuordnen wären; doch ist der Name wohl sicher vorgriechisch, 'minoisch' etwa, Malten, JdI. 28, 1912, 37. M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion 543.

[1]) M. Rostovtzeff, Iranians and Greeks in South-Russia (1922) 8. id. Skythien und der Bosporus 1, 413.

[2]) H. Fränkel, NGG. 1924, 114ff.; vgl. Jacoby, RE. Suppl. 2, 380ff.

[3]) L. Edelstein, *Περὶ ἀέρων* und die Sammlung der hippokratischen Schriften (Problemata 4, 1931) 50 Anm. 1.

συλήσασι τὸ ἱρὸν . . . καὶ τοῖς τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισιν ἐνέσκηψε ἡ θεὸς θήλειαν νοῦσον. Genaueres von ihrer Krankheit berichtet der Autor *πάντ.* 22: sie ziehen Weiberkleider an, nehmen weibisches Wesen an und tun Weiberarbeit; bei alledem aber werden sie — offenbar natürlich wegen ihrer Sehergabe — hochgeehrt und sehr gefürchtet. Die Ursache dieser Veränderung schreiben die Skythen einer Gottheit zu; sie ist aber, wie unser Arzt versichert, so viel und so wenig göttlicher Natur wie bei jeder Krankheit; denn sie ist nichts anderes als eine natürliche Folge der Schädigung durch das viele Reiten und eines unglücklicheu, die Heilung bezweckenden operativeu Eiugriffs; befällt sie doch nur die Edelsten und Reichsten, niemals aber die Armen, auf die doch die Gottheit ihrer spärlichen Opfer wegen eher Grund hätte zornig zu sein. — Die Neueren folgen im wesentlichen dieser rationalistischen Erklärung[1]) und nehmen eine Schädigung der Geschlechtsorgane und der Geschlechtskraft an, ohne zu bedenken, daß den *Ἐνάρεες* wiederholt ganz unmißverständlich Nachkommenschaft zugeschrieben wird[2]).

Die Lösung des Rätsels bringt auch hier das ethnographische Vergleichsmaterial. Es findeu sich nämlich bei zahlreichen Primitiven Sibiriens uud Nordamerikas (vorwiegeud bei den sogenannten Palaeo-Sibiriern und den asiatischen Eskimo) Schamanen mit verwandeltem Geschlecht, die im Rufe ganz besonderer Macht stehen uud deshalb allgemein, auch von den gewöhnlicheu, nichtverwaudelten Schamanen, gefürchtet werden. Ob diese absonderliche Geschlechtlichkeit zur Schamanenbegabung in Beziehung steht und in welcher, das ist eine Frage, deren Beantwortung wir dem Psychologen überlassen müssen[3]); wir beschränken uns darauf, einige Haupttatsachen mitzuteilen. W. Bogoras, der die merkwürdige Erscheiuung bei den Tschuktscheu noch iu voller Blüte antraf, hat ihr eine ausführliche, ebenso besonnene als kluge Untersuchung gewidmet[4]); ihm folgen wir zunächst.

---

[1]) Stein zu Herod. 1, 105. Macan zu Herod. 4, 67. Minns, Scythians and Greeks 45f. Neumann, Hellenen im Skythenlande 1, 166 glaubt, es sei der fette bartlose Mongolentypus als Eunuche mißverstanden worden; ebenso Myres in Die Anthropologie und die Klassiker (1910) 167. Vendryès, Comtes rendus des séances de l'acad. inscr. 1934, 329ff. denkt sogar an ein Mißverständnis der skythischen Couvade (Strab. 165).

[2]) Herod. 1, 105 (s. o.). 4, 69 *τοὺς δ'ἂν* (sc. *τῶν μαντίων*) *ἀποκτείνῃ βασιλεύς, τούτων οὐδὲ τοὺς παῖδας λείπει*; nach Aristot. Eth. Nicom. 1150 b 14 ist die Krankheit im Königsgeschlechte erblich (*ἐν τοῖς τῶν Σκυθῶν βασιλεῦσι ἡ μαλακια διὰ τὸ γένος*). Ganz richtig hat die Schwierigkeit bezeichnet der alte F. L. Lindner in seinem sonst unnützen Buche Skythien und die Skythen des Herodot (1841), 152 Anm.

[3]) Vgl. Klein, ARW. 28, 1930, 178. M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia (Oxford 1914), 243ff. (ausführliche Erörterung an Hand reichen Materials). G. Nioradze, Schamanismus (o. S. 125 Anm. 1 87ff. (dürftig); über Knabenliebe, die bei Nomaden durch die strenge Abgeschlossenheit der Frauen begünstigt wird, s. T. E. Lawrence, Aufstand in der Wüste 79.

[4]) Bogoras, Chukchee (o. S. 125 Anm. 2) 448ff.

Es gibt bei den Tschuktschen, wiewohl selten, weibliche Schamanen, die sich als Männer fühlen und benehmen[1]), weit häufiger jedoch männliche, die sich als Frauen fühlen. Die 'Verwandlung' setzt gewöhnlich auf das Geheiß eines Geistes in der Zeit beginnender Geschlechtsreife ein, wo auch die ersten Gesichte und Eingebungen dem werdenden Schamanen sich zuzudrängen pflegen. Sie kann sehr verschiedenen Grades sein, sich beispielsweise nur auf die Haartracht, oder, was sehr häufig ist, nur auf die Kleidung erstrecken. Einer der Bogoras bekannt gewordenen Tschuktschen-Schamanen war als junger Mensch durch die Verwandlung eine Krankheit losgeworden und übte dann den Schamanenberuf weiter aus, selbstverständlich in Weiberkleidung; das hinderte ihn aber nicht, zu heiraten und mit seiner Frau vier Kinder zu zeugen. Offenbar liegt hier eine zeitlich beschränkte Störung der normalen Geschlechtsempfindung vor, die von keinerlei körperlicher Veränderung bedingt oder gefolgt ist; die letztere fehlt, nach Bogoras, auch gänzlich beim vollständigsten Grad der 'Verwandlung'. In diesem gibt der Schamane nicht nur Tracht, Sprechweise und Beschäftigung der Männer gänzlich auf, um sie mit denen des weiblichen Geschlechts zu vertauschen; er empfindet auch vollständig weiblich und kann sogar in den üblichen Formen der Heirat eine dauernde Verbindung mit einem Manne eingehen und einen äußerlich vollkommen normalen Haushalt gründen. Stämme, hei denen solche Fälle nicht in der Wirklichkeit beobachtet werden konnten, wissen doch davon zu erzählen[2]); bei anderen pflegen die Schamanen wenigstens noch in Weibertracht zu amtieren[3]). Spuren weisen darauf hin, daß ein weiblicher Geist, in gewissen Fällen die Erdgöttin, diese Männer zu ihrem Dienst bestimmte und ihnen die Verwandlung auferlegte[4]).

Die Übereinstimmung dieser Schamanen mit den *Ἐνάρεες* ist so schlagend, daß sich eine Nebeneinanderstellung der Vergleichspunkte wohl erübrigt; wir haben ganz offenbar in den *Ἐνάρεες* skythische Berufsschamanen vor uns, deren Einfluß groß und gefürchtet war. Sie verehrten besonders ihre große Himmelsgöttin, die ihnen die Kunst verliehen hatte, aus Lindenbast zu weissagen[5]); sie mag auch die Verwandlung von ihnen gefordert haben[6]).

[1]) Bogoras 449. K. Rasmussen, The Netsilik Eskimos (Report 5th Thule-Exped. 8, 1—2, 1931) 303f.

[2]) Koryäken und Kamtschadalen: W. Jochelson, The Koryak 1, 52.

[3]) Tungusen, Yukaghiren, Yakuten u. a.: Jochelson 53, 3.

[4]) Czaplicka, Aboriginal Siberia 244, 1 u. 2. 248. Frazer, Adonis, Attis and Osiris³ (1907), 384 ff. mit ähnlichen Beispielen aus andern Gebieten (Südsee, Feuerland).

[5]) Herod. 4, 67. Verwandt ist vielleicht der Brauch der Osseten, mit Hilfe eines Stückes Stoff zu weissagen, Vs. Miller bei G. Dumézil, Légendes sur les Nartes (Bibl. de l'Inst. français de Léningrad XI, 1930) 156; mongolische Parallelen bei Neumann, Hellenen im Skythenlande 265f. n. Gmelin. Minns, Scythians and Greeks 86. Ganz unannehmbar Vendryès a. O. 337.

[6]) Hippocr. de aere 22 (p. 74, 31 Heib.) *νομίσαντές τι ἡμαρτηκέναι τῷ θεῷ, ὃν ἐπαιτιῶνται, ἐνδύονται στολὴν γυναικείην.*

Vielleicht, daß wir sogar bildliche Darstellungen ihrer Weihe durch die Gottheit besitzen: auf Goldplättchen aus Kurganen der Dniepr-Gruppe ist eine weihliche Gottheit, sitzend, mit einem Spiegel in der Hand, dargestellt, vor ihr stehend ein Skythe mit einem Rhyton[1]). Spiegel werden auch von den sibirischen Schamanen noch häufig getragen[2]). Die Sage, durch welche Herodot die Entstehung der 'Weiberkrankheit' geschichtlich erklären will, hat diese Beziehungen zur Göttin, daneben wohl auch eine vermeintliche Verwandtschaft mit den *Galli* der *Dea Syria* oder ähnlichen Erscheinungen vorderasiatischer Kulte zur Voraussetzung[3]).

Das die *'Ενάρεες* wirkliche Skythen gewesen sind, läßt sich von zwei Seiten dartun. Nur die reitenden Skythen, nur die Reichen, Vornehmen und Mächtigen bekommen die Krankheit: mit Recht sieht Halliday (s. u. Anm. 3.) in diesen das halbnomadische Herrenvolk, während die von der Krankheit Verschonten, die Armen, die nicht reiten, offenbar die uransässigen, tributpflichtigen Ackerbauer sind. Ihr Name endlich, *'Ενάρεες* bei Herodot, *'Αναριεῖς* hei Hippokrates[4]), ist seit Zeuß übereiustimmend aus indogermanischem Sprachgut gedeutet worden; »es ist eine adjektive Bildung von zend. skr. *nar, nara* 'homo' mit dem privativen a«[5]), die 'Unmännlichen' also.

Die Existenz eines echtskythischen Schamanentums ist damit erwiesen. Neben einem primitiven Familienschamanismus, den wir wohl annehmen dürfen, gab es einen mächtigen und gefürchteten Stand berufsmäßiger Schamanen; ihre ekstatischen Zustände erreichten sie durch das Schwitzbad und den betäubenden Rauch des Hanfs.

Die den Skythen nächstverwandten indogermanischen Stämme, die Indo-

---

[1]) Rostowzew, Skythien und der Bosporus 1, 374. 388; ähnliches in einem Kurgan der Krimschen Gruppe, a. O. 339; Antiquités du Bosphore Cimmérien Taf. 33, 1 und 20, 11. Über die religiöse Bedeutung dieser Darstellungen Rostowzew, Nachr. d. arch. Komm. 49, 6ff. (mir unzugänglich). id. REG. 32, 1919, 462 ff. (Abb.)

[2]) U. Holmberg, The Shaman costume and its significance, Annal. Univ. Fennicae Aboensis B I Nr. 2 (1922), 12. Nioradze a. O. 77. Mikhailovski, Journ. Anthropol. Inst. 24, 1895, 83 (Burjäten). Einen Spiegel (oder ein Tympanon?) hielt auch das römische Bild der *Dea Syria*, Cumont, RE. 4, 2243.

[3]) W. R. Halliday, A note on the *θήλεα νοῦσος*, BSA. 17, 1910/11, 95ff. (ein Aufsatz, der mir erst nachträglich bekannt wurde) hat die *'Ενάρεες* schon richtig erklärt und geht auf die Herodoteische Sage ein. Vgl. auch A. D. Nock, ARW. 23, 1925, 26 Anm. 1 und die ahnungslose Rüge, die C. Clemen, Religionsgesch. Europas 1, 1926, 153 Anm. 1 den beiden erteilt.

[4]) de aere 22 p. 74, 12 Heib. nach Gomperz' Emendation (*ἀνδριεῖς* V, *ἀνανδριεῖς* B).

[5]) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 3, 104. Zeuß, Die Deutschen 294. Schrader-Nehring, Reallex.[2] 2, 409. Hirt, Indogermanen 2, 587. Minns, Scythians and Greeks 39. M. Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I: Die Iranier in Südrußland (Veröff. d. balt. und slav. Instituts an d. Univ. Leipzig 3, 1925) 13; vgl. E. Norden, Altgermanien (1934) 311. Beneviste b. Vendryès 339 erklärt, wie es scheint ohne Kenntnis seiner Vorgänger, *an-arga* 'nichtarisch'.

iranier, haben Jahrhunderte vorher als Nomaden jene Gebiete in Besitz genommen, in denen wir sie beim Einsetzen geschichtlicher Nachrichten antreffen; die Kultur der Einwanderer hat man sich in vielen und wesentlichen Zügen ähnlich derjenigen zu denken, an der ihre jüngeren skythischen Verwandten, schweifend in den weiten Steppen und Feldern Südrußlands, noch lange festhielten. Aber wie weit auch diese Vergangenheit den Indern und Persern zurückliegen mag, Elemente dieser primitiven Kultur sind noch immer faßbar, Elemente, die beweisen, daß in uralter Zeit auch diese Völker Schamanen kannten, die, durch Schwitzen und das Gift des Hanfs erregt, ihre ekstatischen Jenseitsfahrten unternahmen. Im allgemeinen wird freilich nur der Fachmann imstande sein, diese primitiven Elemente aus der Gesamtkultur herauszuarbeiten; in unserm Fall liegen glücklicherweise, dank vorzüglicher Vorarbeiten, die Dinge so klar, daß ihr Nachweis auch dem Außenstehenden möglich ist. Einstweilen könneu wir freilich nichts Besseres tuu, als einfach die Worte eines Fachmanns hersetzen[1]): »Nicht nur der die ganze zarathustrische Literatur durchziehende Kampf gegen das Ketzertum, sondern speziell einzelne Traktate der Sassanidenzeit beweisen, wenn auch in verblaßter Form, das Vorhandensein eiuer mystisch-ekstatischen Religiosität, die der antimystischen orthodoxen Dogmatik fremd ist: die in einer (durch Narkotika herbeigeführten) Rauschekstase sich vollziehende Jenseitsvision des Ardāγ Virāʒ und die gleichfalls als Visionserlebnis zu denkende Belehrung eines auonymen Gläubigen durch den 'Geist der Weisheit' . . . Auch der von Anfang an ausgesprocheue Mysteriencharakter der Mithrasreligion ist — obwohl sie ihr Gepräge gewiß erst auf kleinasiatischem Bodeu gewonneu hat — ohne Anknüpfung an entsprechende Züge in der älteren iranischen Religion schwer erklärbar.« In der Tat scheint mir uuzweifelhaft, daß die Jenseitsfahrten der Mithrasmysten mit deneu der primitiven Schamanen nächstverwandt sind[2]); doch kanu hierauf aus naheliegenden Gründen nicht eingegangeu werden. Das Narkotikum des Ardāγ Virāʒ aber ist Hauf, der im Awesta mehrfach vorkommt (*bawha*, s. Schaeder a. O. 217): auf seinen Genuß hin entschläft der Heilige für sieben Tage und siebeu Nächte, während seine Seele, von Serôs und Ized Adar geleitet, über die Brücke Cinvad ins Jenseits fährt, Himmel und Hölle schaut und schließlich von Ōhrmazd die gewünschte Belehrung empfäugt[3]) — eine regelrechte Schamanenreise. Merkwürdiger und vielleicht

[1]) H. H. Schaeder in Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland = StudBibl. Warburg 7, 1926, 211.

[2]) Über Einflüsse des Schamanismus auf Mystikerorden islamischer Türken gibt einige, wie mir scheint, treffende Beobachtungen Köprülüzade Mehmed Fuad, Mém. Inst. Turcologie de l'univ. de Stamboul N. S. 1, 1929, 5ff. (gütiger Hinweis von R. Tschudi).

[3]) Ganschinietz, RE. 10, 2392. Ein Originaltext blieb mir auch in Übersetzung (Barthélémy, Arta Viraf Namak ou Livre d'Arta Viraf, Paris 1887) leider unzugänglich.

noch überzeugender ist die Tatsache, daß auch die persische Überlieferung eine schöpferische Ekstase durch den Schweiß kennt. Das Große Bundahišn, das hier vorzarathustrische Überlieferung bewahrt hat, erzählt, wie der Urmensch Gayōmard beim Eindringen Satans in die göttliche Schöpfung geopfert wurde, damit aus ihm die irdischen Menschen hervorgingen; damit dies geschähe, »brachte Ōhrmazd den Schweiß über Gayōmard, solange, als man eine Strophe hersagt«[1]). Etwas anders berichtet Bērūnī (Schaeder a. O. 352): 'danach brach dem Schöpfer beim Herannahen Ahrimans der Schweiß aus, und aus diesem Schweiß entstand Gayōmard'. Genau parallel der Urmensch-Legende wird die Legende vom Urrind erzählt: auch dies muß beim Eindringen des Satans geopfert werden, damit aus ihm die irdischen Tiere hervorgehen können. Dem Rinde aber, erzählt das Große Bundahišn, 'gab Ōhrmazd Hanf, das Arzenei-(Kraut) ... und rieb ihm vorher die Augen, damit ihm die Unbill der Tötung und der Kummer des Leidens vermindert würde. Sogleich wurde es schwach und krank, es verlor seine Milch und verschied'[2]). Aus ihm gehen dann alle Tiere hervor. In beiden Fällen haben wir wohl eine mythisch-vorbildliche Steigerung des ekstatischen Schlafs zu erkennen. Daß die schöpferische Kraft auf der einen Seite durch den Schweiß, auf der andern durch den Hanf bewirkt wird, kann nach allem Vorhergegangeuen uicht mehr verwundern; beide Mittel schaffen die erhöhte, ekstatische Kraft[3]). Mit diesen Legenden ist am nächsten vergleichbar der Schöpfungsmythus der nordamerikauischen Maidu: das höchste Wesen bildete aus Erde und Wasser Mann und Weib, legte sich zwischen die beiden Gestalten und schwitzte einen Nachmittag und eine ganze Nacht; da wurden die beiden zu lebendigen Menschen[4]). Und längst hat man auch den Ymirmythus der Gylfaginning verglichen: 'Ymir entschlief und fiel in Schweiß, da wuchs unter seiner linken Hand Mann und Frau[5]).' Wir werden

---

[1]) Schaeder a. O. 219. So mißlich es ist, als Nichtfachmann widersprechen zu müssen, der Widerspruch gegen Schaeders Konjektur, die statt des überlieferten und durch Berunis Referat bestätigten Wortes für 'Schweiß' dasjenige für 'Schlaf' setzt, darf nicht unterdrückt werden. Gewiß scheint uns die unmittelbar anschließende Behauptung des Gr. Bund., »daß Gott den 'Schweiß' 'in Gestalt eines 15jährigen, lichten, hohen Mannes' erschaffen habe«, ein »abstruser Unsinn«, (Schaeder a. O. 351), und ein Genius des Schlafs von dieser Gestalt ginge uns leichter ein; aber ist uns etwa die Schöpferkraft der Schweißekstase verständlich? Könnte nicht z. B. etwa die schöpferische Potenz des Schweißes damit gemeint sein? Jedenfalls muß auch Schaeder annehmen, daß die späteren Abschreiber, die bewußt 'Schweiß' für 'Schlaf' einsetzten, diese Vorstellung aus einem andern kosmogonischen Mythus nahmen, in dem der Schweiß eine produktive Rolle spielte; und das Vorhandensein eines solchen alten Mythus ist eben das, was für uns entscheidend ist.

[2]) Schaeder a. O. 217ff. Darf man beim Reiben der Augen an das σμήσασθαι des Skythen erinnern? S. o. S. 126.

[3]) Anders Schaeder a. O. [4]) W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee 2, 1929, 115.

[5]) Grimm, Deutsche Myth. 463. R. M. Meyer, Altgerman. Religionsgesch. (1909) 454. Schaeder a. O. 217 Anm. und 351f. Über finnische Parallelen s. u.

noch von kosmogonischen Schamanenmythen zu sprechen haben und bemerken nnr, daß darin der erste Schamane auch als Urmensch erscheint; und wenn wir hier schon den Satz aufzustellen wagen, daß die berührten Mythen alle auf eine gemeinsame Quelle schamanistischer Urzeit zurückgehen — eine Annahme, die uns hier wahrscheinlicher dünkt als etwa diejenige germanischer Entlehnung aus Iran in verhältnismäßig später Zeit —, so sind wir auf Spott und Widerspruch gefaßt und können nur hoffen, den letzteren im Verlauf der Untersuchung noch zu entkräften.

Im alten Indien ist zunächst der Brauch der *Dīkṣā* hierherzustellen[1]). *Dīkṣā* heißt die dem Somaopfer vorausgehende Weihung, welcher der Opferer und seine Gattin sich zu unterziehen haben; obwohl ihre Erwähnung im Ṛgveda zweifelhaft ist, gehört sie doch wohl dem ältesten Ritus an. »Sie ist«, sagt Oldenberg (a. O. 400), »zu den bei den verschiedensten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch Erregung ekstatischer Zustände bezwecken«. Ihre Mittel sind hauptsächlich Sichabschließen, Fasten bis zur Erschöpfung und ursprünglich auch Schwitzen. Der Opferer setzt sich, gebadet und mit frischem Gewand bekleidet, verhüllten Hauptes, in die Opferhütte auf ein schwarzes Antilopenfell, das in der Nähe des Opferfeuers ausgebreitet ist; »die Umhüllung, dazu die Nähe des Feuers muß immerhin eine gewisse Erhitznng hervorgerufen haben; es wird auch ein eigener Spruch dafür angegeben, wenn dem Geweihten der Schweiß ausbricht« (Oldenberg 401). Das Sitzen auf dem Fell eines Tieres, dessen Bedeutung uns hier nicht aufzuhalten braucht, kommt z. B. auch bei yakutischen und samojedischen Schamanen vor[2]). Entscheidend für das Moment der Erhitzung in der *Dīkṣā* ist die Tatsache, daß sie vielfach und ausdrücklich für ein *Tapas* erklärt wird. *Tapas*, das gewöhnliche Wort für Kasteiung, heißt nichts anderes als Hitze (vgl. lat. *tepor*), »gewiß ursprünglich auch durch physische Erhitzung, die in späterer Zeit wieder stark hervortritt«[3]); das *Tapas* verleiht nicht nur die Kraft des Schauens, Erkennens und Redens, sondern auch die übernatürliche schöpferische Macht. 'Prajāpati wünschte: Möge ich Geschöpfe hervorbringen; möge ich mich vermebren. Er ühte *Tapas*. Nacbdem er *Tapas* geübt hatte, schuf er diese Welten: die Erde, den Luftraum, den Himmel. Diese Welten erhitzte er (= er ergoß *tapas* d. h. Hitze darüber); aus ihnen, die erhitzt waren, wurden drei Lichter geboren.' So erzäblt das Aitareya Brāhmaṇa[4]); die angeführten

---

[1]) Das Folgende nach Oldenberg, Religion des Veda² (1917) 397ff.

[2]) Mikhailovski, Shamanism in Siberia and European Russia, übers. von O. Wardrop, Journ. Anthropol. Inst. 24, 1895, 66. 93; über seinen Sinn und die Deutungen der Brāhmaṇatexte s. Oldenberg a. O. 398, 3.

[3]) Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇatexte (1919) 146, 3.

[4]) 5, 32, 1 bei Oldenberg, Vorwiss. Wissenschaft 147, vgl. Rel. d. Veda 403f.

altpersischen Mythen von der Steigerung zu weltschöpferischer Kraft durch Schwitzen erheben Oldenbergs Ansicht zur Gewißheit, daß hier uralte massive Zaubervorstellungen vorliegen und nicht etwa »das Schwitzen oder Brüten über einer bestimmten Idee, die innere Erwärmung oder der heiße Drang zu etwas«, wie Geldner wollte[1]).

Bei Persern und Indern also läßt sich aus Mythen und Opferriten uralter Gebrauch des Schwitzens zur Erzielung gesteigerter schöpferischer Macht, zu ekstatischem Verkehr mit der Geisterwelt erschließen; daneben tritt bei den Persern gleichwertig der Gebrauch des Hanfs, der dem Schamanen auch als Vehikel der Jenseitsreise dient. Aber auch der Ṛgveda hat ein Lied bewahrt, in dem mit voller Anschaulichkeit diese Jenseitsfahrt eines berauschten Asketen und seines himmlischen Vorbilds »noch ganz in den rohen Formen wilden Medizinmännertums« geschildert wird[2]): die 'langhaarigen Verzückten', in gelbe Schmutzgewänder gehüllt, 'folgen des Windes Bahn, wenn die Götter in sie eingegangen sind ... In Asketenweise verzückt haben wir die Winde bestiegen. Ihr Menschen seht nur unsre Leiber ... Der Muni (d. h. der himmlische Asket als Vorbild) fliegt alle Gestalten beschauend durch den Luftraum ... der Langhaarige wandelt auf dem Pfad der Apsaras, der Gandharven und der wilden Tiere ... Vāju quirlte für ihn, stampfte für ihn die Knnannamās (?), als der Langhaarige mit Rudra zusammen aus der Giftkufe trank.' Wie ein ferner Nachklang jenes Hinübersingens der Totenseele muten endlich die Worte milder Feierlichkeit an, mit denen der vedische Inder seine Ahnengeister beschwörend auf die alten Pfade weist, auf denen die Väter fortzogen, vorbei an schlimmen Dämonen und vieräugigen, scheckigen Hunden, zum Ort, den ihnen die Manen bereitet haben[3]).

Aus ferner, fast ganz fremd gewordener Urzeit ragen diese Überbleibsel schamanistischen Glaubens in die Welt des vedischen Indiens und des alten Persiens hinein, gänzlich fremdartig zum Teil, zum Teil zu milder Frömmigkeit oder zu durchgeistigter Innerlichkeit fortgebildet.

Von der magischen Wirkung, die die Finnen dem Schwitzbad zuschrieben, wird später noch die Rede sein; bei indogermanischen Völkern scheint sich sonst dergleichen nicht zu finden (über den Ymirmythus s. o.)[4]). Wohl aber

---

[1]) Oldenberg, Vorwiss. Wissensch. 168, 2 gegen K. Geldner, Zur Kosmogonie des Ṛgveda 20.

[2]) Ṛgveda 10, 136 s. A. Hillebrandt, Lieder des R. (1913) 150ff. Oldenberg, Rel. d. Veda² 404f.; daraus das Zitat.

[3]) Ṛgveda 10, 14 b. Hillebrandt a. O. 118f. vgl. 10, 18, Hillebrandt S. 120ff. Über den vedischen Gebrauch der Trommel, der scheinbar auch schamanistischen Praktiken verwandt ist (Crawley in Hastings Encycl. of Rel. and Ethics 5, 1912, 93, vgl. die Notiz Oldenbergs, Rel. d. Veda² 38), erlaube ich mir kein Urteil. Über andere sibirisch-vedische Parallelen H. Lommel, Mythologie in Bildern (in: L. Frobenius, Ein Lebenswerk aus d. Zeit der Kulturwende, 1933, 57ff.).

[4]) Eine slowenische Sage (Dähnhardt, Natursagen 1, 113, nach Erben 1865) läßt

ist das Schwitzbad selbst noch bei Slaven, Germanen, Makedonen und Griechen als alt zu erweisen. Die slavischen und germanischen Verhältnisse aus eigener Kenntnis zu behandeln ist mir leider versagt[1]; hervorgehoben sei nur, daß diese Bäder bei beiden Völkern nicht etwa antikes Erbgut, sondern ursprünglichen Besitz darstellen. Die unterirdischen Badestuben, die einige Stellen isländischer Sagas vorauszusetzen scheinen[2], haben ihre nächste Parallele in der makedonischen *ἄργελλα*, die Suidas als *οἴκημα Μακεδονικόν, ὅπερ θερμαίνοντες λούονται* erklärt; auch für diese Form finden sich Analogien im nordasiatischen und nordamerikanischen Osten[3]. Über das griechische Schwitzbad sind wir durch literarische und archäologische Quellen einigermaßen nnterrichtet[4]; offenbar ist es auch hier uralt. Daß Homer es nicht kennt, ist bekanntlich kein Gegenbeweis; für Herodot, der es zuerst nennt (4, 75), ist es eine allgemein bekannte Sache, und die alten Ärzte verordnen es oft. Für hohes Alter spricht die Kuppelform des Schwitzraums[5], die, in der Sache selbst keineswegs begründet und deshalb in römischen Bädern auch etwa aufgegeben[6], wohl nur ein primitives Halbkugelzelt oder -hütte weiterführt[7]. Die Hitze wird in der alten Zeit nicht anders als bei den Skythen

---

den ersten Menschen aus einem Schweißtropfen Gottes entstehen; ähnlich eine ebenda mitgeteilte vom Bjeloje-See unsicherer Herkunft (finnisch?).

[1]) Schrader-Nehring, Reallex.² 1, 73ff. Murko, Die Schröpfköpfe bei den Slaven, Wörter und Sachen 5, 1913, 1ff. v. Geramb, Die Kulturgeschichte der Rauchstuben, ebenda 9, 1926, 1ff. Falk in Hoops' Reallex. german. Alt. 1, 155. A. Martin, Deutsches Badewesen, 1906, 1ff,

[2]) Falk a. O.

[3]) Suid. s. *ἄργελλα*; vgl. Eustath. zu Dion. Perieg. 1166 *αἱ ἀργίλαι, τὰ ὑπόγαια οἰκήματα*. Ephoros (Fr. gr. Hist. 70 fr. 134 Jac. b. Strab. 5 p. 244) *φησὶ (τοὺς Κιμμερίους) ἐν καταγείοις οἰκίαις οἰκεῖν ἃς καλοῦσιν ἀργίλλας*. Unter den *Κιμμέριοι* mag Ephoros Thraker verstanden haben; das Wort mag thrakisch sein, Hoffmann, Makedonen 61, Jokl, IF. 44, 1927, 22f. Es lebt in alban. *ragāl', rgal'ε* 'Hütte' (auch als Ortsname) und in rumän. *argeá* 'Hütte. (unteridische) Webstube. Webstuhl. Kuppel', dimin. *argelas* 'kleine Hütte, Baracke' weiter, N. Jokl a. O. 13ff. Zur Etymologie Jokl 21ff. und Conway-Whatmough-Johnson, Prae-Italian Dialects of Italy 3, 1933, 463, wo korinth.-sizil. *ῥογός* 'Getreidespeicher' verglichen wird (Epicharm. fr. 22 Kaib. und inschriftl.). Wieso Hoffmann (a. O. 59ff.) aus Ephoros ein kimmerisches Schwitzbad und für die Makedonen ein Holzhaus erschließt, ist mir unerfindlich.

[4]) Schneider, RE. 12, 347ff. (Lit.), wo nachzutragen ist Jüthner zu Philostrat. gymn. 308ff.

[5]) Timarch. b. Athen. 11 p. 501f. und die archäologischen Befunde bei Schneider a. O.

[6]) So bei deutschen Kastellbädern, Pfretzschner, Grundrißentwicklung der römischen Thermen (Zur Kunstgesch. d. Auslandes 65, 1909) 37.

[7]) Wenn es nicht, wie E. Pfuhl mahnt, eine sozusagen geschichts- und entwicklungslose Form primitiver Kleinbauten überbaupt ist. Vgl. Löwenthal, Wörter und Sachen 10, 1927, 170 über das Rundhaus der Vesta und dessen Herkunft. E. Pfuhl, AM. 30, 1905, 331ff.

durch hineingestellte glühende Steine oder Eisenschlacken erzeugt[1]). Den Unterschied zum Dampfbad und die Übernahme durch die Römer haben wir nicht zu erörtern; dem Philostrat (gymn. 58) gilt das Trockenschwitzbad nach spartanischer Art als etwas vergleichsweise Rohes. Die kulturell verfeinerten Badeformen der antiken Welt trafen bei ihrer Berührung mit dem germanischen und slavischen Norden wieder auf die primitiven Formen, aus denen sie Jahrhunderte vorher selbst hervorgegangen waren.

3
Methodisches. Der Schamane und seine Poesie

Indem wir uns nun anschicken, von einer eingehenderen Betrachtung des Schamanenwesens aus den Dichtungen dieser Seher, Ärzte und Sänger näher zu treten, können wir uns im Interesse methodologischer Besinnung einen Umweg nicht ersparen.

Wir haben das skythische Schamanentum rekonstruiert durch Beiziehung gleichartiger Erscheinungen bei Altai-Türken, Sibiriern und nordamerikanischen Indianern; Reste eines offenbar ganz ähnlichen Schamanentums bei den den Skythen nächstverwandten Persern und Indern erwiesen es als uralten Bestandteil der indoiranischen, wohl sogar der indogermanischen Kultur.

In solcher Weise das ethnographische Vergleichsmaterial zur Rekonstruktion indogermanischer Zustände zu nutzen hat man kaum erst begonnen; hier liegen noch große Aufgaben, und es ist kein Zweifel, daß die Ergebnisse der indogermanischen Sprachwissenschaft und Altertumskunde von hier aus noch wesentlich bereichert werden können. Freilich ist es unerläßlich, sich mit den Hauptergebnissen der neuesten ethnologischen Forschung vertraut zu machen.[2]) Diese hier auch nur skizzieren zu wollen wäre angesichts des Umfangs, der Schwierigkeit und der noch andauernden lebbaften Bewegung ihrer Probleme vermessen[3]); aber einige wenige für uns wichtige Punkte müssen wir doch bezeichnen. Außer Stande fühlen wir uns auch, den Anschluß an die prähistorische Forschung herzustellen, die durch Menghins kühnen und großartigen Vorstoß in so fruchtbare Beziehungen zur Ethnologie gebracht worden ist.

---

[1]) Galen *γλωσσῶν ἐξήγησις* (19, 133 Kühn) *πυρίας* (sc. *λέγει Ἱπποκράτης*) *τοὺς διαπύρους κόχλακας ἢ θρύμματα διακαῆ ἀπὸ σκωρίας σιδήρου*. Strab. 3 p. 154 (*τῶν Λυσιτανῶν*) *ἐνίους . . . Λακωνικῶς διάγειν φασίν . . . χρωμένους . . . πυρίαις ἐκ λίθων διαφανῶν*. *πῦρ ἐπεισφέρειν* bei Aristot. probl. 2, 11 (867 a 29) und 2, 32 (869 b 22) heißt nicht 'langsam heizen' (Hiller v. Gaertringen, Thera 3, 116), sondern 'nachheizen durch Zutragen von mehr Glut'.

[2]) Wie dies auf einem andern Gebiet F. Oelmann, Haus und Hof im Altertum 1 (1927) in bewundernswerter und vorbildlicher Weise getan hat.

[3]) Eine vorzügliche Übersicht gibt O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit (1931) 479 ff.

Es steht heute fest[1]), daß die Menschheit nicht, wie ältere Spekulation annahm, in ihrer Gesamtheit einen gleichartigen Entwicklungsgang durchlaufen hat, etwa von allgemeiner Promiskuität durch Mutterrecht zum Vaterrecht, oder durch Fetischismus und Animismus über Polytheismus zum Monotheismus, sondern daß vom ältesten bisher erreichbaren Zustand, der 'Grundstufe' aus, zum mindesten gleich drei verschiedene Stämme sich abzweigen: der totemistische, der mutterrechtliche und der großfamiliale der Nomadenhirten. Nur der letztere geht uns hier an. Die Grundstufe ist, außer durch die allgemeine Primitivität von Wohnung, Kleidung, Bewaffnung usw. gekennzeichnet durch die monogame Einzelfamilie in ganz losen staatlichen Verbänden, durch die rein aneignende Wirtschaftsform ('Wildbeutertum' nach Kern), nämlich niedere Formen der Jagd beim Manne und Sammeln der Pflanzenkost durch die Frau, endlich durch das Vorherrschen eines Vatergottes[2]). Dieser Grundstufe sind beispielsweise zuzurechnen die in die abgelegensten Wohngebiete zurückgedrängten Stämme der Südostaustralier, der Pygmaeen des zentralafrikanischen Urwalds, der in den äußersten Norden und Nordosten Asiens geschobenen Samojeden, Korjaken und Ainu; in Amerika etwa die Zentral-Eskimo, kalifornische Indianer in dem schmalen Raume zwischen Felsengebirge und Küste, und Feuerlandindianer. Aus dieser Grnndkultur geht diejenige der Nomadenhirten unmittelbar hervor; totemistische oder mutterrechtliche Einschläge ihrer Kultur sind sekundär übernommenes Lehngut. In ihr ist die Jagd zur systematischen Pflege, Züchtung und Nutzung der Herdentiere (zu frühest, wie es scheint, des Renntiers) fortgeschritten. Die Familie, überwiegend monogam, hat sich zur streng vaterrechtlich organisierten Großfamilie entwickelt. Der Vatergott der Grundkulturen, der in den totemistischen und mutterrechtlichen Kulturen von andern, neu erscheinenden Gottheiten verdeckt oder überlagert wurde, ist hier in herrschender Stellung geblieben und oft zum Vater Himmel geworden; Toten- und Ahnenkultus blühen kräftig empor. Lassen wir von den Repräsentanten dieser Kulturen Semiten und Hamiten außer Betracht, so bleiben die Völker Hoch- und Nordasiens ural-altaischen und indogermanischen Stammes. Ihr Nomadentum ist, wie Menghin annimmt, letztlich hervorgegangen aus dem arktischen Kreise der Grundkultur, dem 'alteskimoiden'; eine ältere Entwicklungsstufe, das 'Althirtentum' (Kern), hat sich z. B. bei den Juraksamojeden in den ursprünglichen Stammsitzen beidseits des nördlichen Ural gehalten. Über diese Stufe zur Kultur der 'Junghirten', dem 'Hirtenkriegertum' fortgeschrittene, vor

---

[1]) Vgl. vor allem die populäre, aber noch unentbehrliche Zusammenfassung von W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen I (= Obermaier, Birkner, Schmidt und Koppers: Der Mensch aller Zeiten III 1, 1924). W. Schmidt, Handb. d. vergl. Religionsgesch. 1930. ders., Ursprung der Gottesidee 1—5 (seit 1926).

[2]) So Menghin statt des vielbefehdeten Schmidtschen 'Urmonotheismus'; vgl. F. Kern, Anfänge der Weltgeschichte (1933) 29, 1.

allem indogermanische Stämme, treten in diesem Zustand als die schöpferisch bewegenden Herrenvölker in die Geschichte ein. Indem sie mit den Kulturen der in ganz anderer Weise großgewordenen totemistischen und mutterrechtlichen Völker in der mannigfachsten Weise sich anseinandersetzen, eröffnen sie die zur Blüte der Geschichtsvölker führende Entwicklung. Aber in den ungeheuren Steppen und Tundren des mittleren und nördlichen Asiens, im arktischen Eisgebiet verharrten die Völker, festgehalten vom eigenen Gesetz und von dem der mächtigen Natur, auf den Stufen, die die Geschichtsvölker im Gang der Jahrtausende durchlaufen hatten, und weisen uns noch im lebendigen Bild die Stationen dieses Wegs. Wohl hat das harte Gebot einer strengen Natur und der nicht minder harte Zwang einer an friedlichem und gewaltsamem Austausch, an Wanderungen und Vermischungen überreichen Geschichte das Seine zum Ausgleich getan; wohl ist es, erst noch bei den Besonderheiten der Überlieferung, eine ungeheure, auch mit den vereinten Kräften vieler Wissenschaften kaum je ganz zu lösende Aufgabe, im einzelnen die Wanderungen und gegenseitigen Beziehungen dieser Völker klarzustellen, ihre heutigen Wohnplätze, ihren Kulturbesitz geschichtlich zu begreifen[1]); im ganzen jedoch ist an den geographischen und geschichtlichen Beziehungen so wenig zu zweifeln möglich wie an der kulturellen Verwandtschaft.

Sind diese Anschauungen, so grob und lückenhaft sie hier gezeichnet sind, im wesentlichen richtig: werden uns in den Primitivkulturen mittel- und nordasiatischer Völker in gewissem Sinn Entwicklungsstufen der Indogermanen faßbar: dann ist augenscheinlich, daß völkerkundlichen Parallelen aus diesen Gebieten ein ganz anderes Gewicht zukommt als solchen, die aus einer imaginär-verschwommenen, primitiven Allgemeinkultur irgendwo herausgezupft sind; ist doch die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs durch den geographischen Zusammenhang, durch die geschichtlichen Beziehungen und durch die kulturelle Artverwandtschaft wohl begründet. Haben wir Türken-, Tschuktschen- und Eskimoschamanen bemüht, haben wir den Mythus der zentralkalifornischen Maidu vom Schöpfergott in der Schwitzhütte herangeholt, so ist das nun nicht allein durch das Ergebnis, sondern auch methodisch gerechtfertigt.

Man wird sich also an den Gedanken gewöhnen müssen, daß neben die sprachvergleichende Wortrekonstruktion und neben die Prähistorie als ebenso wichtiges Hilfsmittel die kritische Vergleichung des Kulturgutes jener sprachlich zwar verschiedenen, aber im eben bezeichneten Sinn aufs engste verwandten Naturvölker zu treten hat[2]), wenn es gilt, sich von indogermanischer

[1]) Zu vergleichen etwa die Forschungen Lopatins und Shirokogoroffs (russ.) über die Golden; kurz referiert von R. Thurnwald, Repräsentative Lebensbilder v. Naturvölkern (1931) 221ff.

[2]) Unabhängigkeit der Kulturkreise von Sprachkreisen: Meringer b. v. Geramb, Wörter und Sachen 9, 1926, 18. O. Franke, Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentral-Asiens, AbhBerl. 1904; vgl. die vorzüglichen Bemerkungen Alföldis Gnomon 1933, 563, dessen »Hunnenstudien« wir mit Spannung erwarten.

Vorzeit ein Bild zu machen oder aus den geschichtlichen Kulturen der indogermanischen Stämme, die ja insgesamt komplizierte Mischkulturen sind, das nomadische Erbgut herauszuschälen[1]). Die Methode muß und wird sich noch verfeinern und sorgfältiger sichern. Zunächst wäre dringendstes Erfordernis ein möglichst reiches und genaues Bild dieser Hirtenkriegerkulturen, ihrer Vorläufer und ihrer Spielformen; die semitischen und hamitischen Verhältnisse müßten vergleichsweise herangezogen werden[2]). Leider ist es mit diesem Wunsch einstweilen noch recht übel bestellt. Denn diese Völker sind aus verschiedenen Gründen weit weniger intensiv erforscht als zahlreiche Kulturen der Südsee, Australiens oder Afrikas. Zunächst sind die äußeren Schwierigkeiten hier für den Forscher besonders groß. Dann fanden die Hüter der völkerkundlichen Museen, von denen die ethnographische Forschung zum großen Teil ausging und noch ausgeht, in der dürftigen Hinterlassenschaft der Nomaden wenig verlockende Sammlungs- und Schaustücke und wandten sich lieber ertragreicheren Gegenden zu. Endlich bildet die schriftliche Überlieferung ein schweres Hindernis. Die Nomaden selbst haben so gut wie keine; man ist deshalb angewiesen auf die Berichte der Kulturvölker, die als reiche Ackerbauer und Städtebewohner von den unruhig schweifenden nördlichen Barbaren immer wieder aufgestört, angegriffen und ausgeraubt worden sind. Bald kamen sie aus eigenem Antrieb; bald wußte diplomatische Kunst ihre zerstörerische Macht zu eigenen Zwecken zu leiten[3]). Kein Wunder also, wenn die Berichterstatter diese fürchterlichen Störenfriede stets nur mit dem Auge des Feindes sehen und Kulturelles nur ganz vereinzelt und zufällig einmal aufzeichnen. Diese dürftigen Nachrichten, zerstreut im verschiedensten und entlegensten Schrifttum, in altorientalischen, antiken, chinesischen, mongolischen, türkischen, arabischen Quellen, zu sammeln und zum zusammenhängenden Bilde zu verknüpfen, ist eine unendlich schwierige Aufgabe[4]). Vielfach sind noch nicht einmal da, wo reichere Nachrichten zur Verfügung stehen, die

---

[1]) S. z. B. W. Geiger, Ostiran. Kultur 190. E. Lehmann in Chantepie de la Saussaye-Bertholets Lehrbuch d. Religionsgesch.[4] 2, 1925, 212. Koppers, Anthropos 24, 1929, 1074.

[2]) Besonders lehrreich etwa die Tuareg; s. R. Thurnwald a. O. (o. S. 139 Anm. 1) 213ff. nach F. K. Rodd, People of the Veil (1926). Es gibt bei ihnen z. B. eine aristokratische Rangordnung der Stämme und ein 'Königsvolk', offenbar entsprechend den *βασιλήιοι Σκύθαι*, den *Ἄσιοι* oder ***Wu-Sun*** der Tocharer (Charpentier, Ztschr. dtsch. morgenländ. Gesellsch. 71, 1927, 365. 377), den *Πασαργάδαι* der Perser (Herodot. 1, 125), den Xailendurk der Hunnen (Priskos fr. 1. 11. 24 Dind. nach Marquart, Ērānšahr, Abh. Gött. Ges. N. F. 3, 2, 1901, 96 Anm. 3) usw.

[3]) So hetzt der Babylonierkönig Nabūnaïd Nomaden (die Asagarta-*Σαγάρτιοι*-Kurden?) gegen Assur (Marquart, Philol. 55, 1896, 230 Anm. 231 Anm.), Tiberius im Jahre 35 die Alanen gegen die Parther (Charpentier a. O. 360).

[4]) S. die Arbeiten von J. Marquart. Seine Leistung charakterisiert H. H. Schaeder, Ungar. Jahrbuch 10, 1930, 117ff. (freundlicher Hinweis von R. Tschudi); vgl. Alföldi, Gnomon 1933, 563.

Dinge im einzelnen genügend erforscht[1]). Bis zu einer Darstellung der Hirtenkrieger-Kulturen und ihrer Geschichte hat es also noch gute Wege[2]). Einstweilen jedoch muß der Leser, welcher mit der ethnologischen Forschung nicht vertraut ist, einen Lehrsatz hinnehmen, der ihm seltsam scheinen mag, der aber durch vielfache Erfahrung gesichert ist: Verwandtschaft der Kulturkreise bedingt Übereinstimmung in Kulturelementen, die voneinander ganz unabhängig sind, wie z. B. in Wohnung und Gerät, in gesellschaftlicher Ordnung, in Religion. Wir unterlassen den Hinweis auf einige derartige Eigentümlichkeiten der Nomaden-Kulturen, deren Fortleben in geschichtlichen Hochkulturen u. E. verhältnismäßig leicht nachzuweisen wäre, und berühren nur kurz einige Elemente nomadischer Herkunft in der skythischen Mischknltur.

Herodot nennt unter den skythischen Göttern (4, 59) auch den Zeus, dessen skythischer Name seiner Meinung nach am richtigsten *Παπαῖος* lautet; wohl ein Lallname für 'Vater'[3]), also, nach der Gleichung mit Zeus nnd seiner Gemahlin Erde, gewiß der 'Vater Himmel' der nomadischen Kulturen, wie noch der persische 'Zeus' (Herod. 1, 131), wie der Num der Samojeden[4]), der Himmelsgott der Komanen, der Gott-Schöpfer der Chazaren und der T'angri-chan der kaukasischen Hunnen von Warač'an[5]). Daß die Religion der Indogermanen derjenigen hochasiatischer Völker im ganzen näher steht als den religiösen Anschauungen der altorientalischen Kulturvölker, haben schon Schrader, Ed. Meyer und andere ausgesprochen[6]). Für die Sitte, die Opfertiere zu erwürgen (Herod. 4, 60) und dann aufzustellen (ausgestopft wie beim Totenopfer 4, 72) oder doch Kopf und Häute aufzuhängen, hat schon Neumann eine Menge Parallelen gesammelt, die sich leicht vermehren ließen[7]);

---

[1]) Barthold, Zeitschr. dtsch. morgenländ. Gesellsch. 83, 1929, 141 von den Verhältnissen in den Ozbekischen Chanaten.

[2]) Einiges gibt noch, außer den genannten Werken von Schmidt und Koppers, R. Thurnwald a. O. 203ff.

[3]) Zeuß, Die Deutschen 276f.; zuletzt darüber M. Vasmer, Iranier in Südrußland (s. o. S. 131 Anm. 5) 15, der eher zu einer iranischen Etymologie neigt; vgl. Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache 242, 1. L. v. Schröder, Arische Religion 1, 1914, 313 und 553f.

[4]) Schmidt, Gottesidee 3, 343ff. und XI.

[5]) Marquart, Götting. Abh. N. F. 13, 1 (1914), 33f.

[6]) Schrader-Nehring, Reallex.^{2} 2, 1929, 24. Meyer, Gesch. d. Altert. 1, 2^3 (1913), 866ff. Koppers, Anthropos 24, 1929, 1074.

[7]) Neumann, Hellenen im Skythenlande 238f. Vgl. etwa noch A. Th. v. Middendorff, Reise in den äußersten Norden und Osten Sibiriens 1463. A. G. Schrenk, Reise nach dem Nordosten des europ. Rußlands 1, 1848, 406f. (Samojeden). K. F. Karjalainen, Rel. d. Jugravölker 3 (F. F. Comm. 63, 1927), 120ff. Sternberg, ARW. 8, 1905, 271 (Giljaken). Jochelson, The Koryak (o. S. 125 Anm. 2) 1, 94. W. Amschler, Anthropos 28, 1933, 305ff. (Telingiten); im allgemeinen vgl. noch E. Klein, Der Ritus des Tötens bei den nordischen Völkern, ARW. 28, 1930, 166ff.

nach allem Vorhergegangenen ist es klar, daß man daraus auf mongolische Nationalität der Skythen keineswegs zu schließen berechtigt ist. Das gleiche gilt aber auch für die Bestattungsfeiern, denen die von Marco Polo, Ibn Batuta und Plano de Carpini geschilderten mongolischen Bräuche nebst alttürkischen am nächsten stehen[1]; die ansschweifenden Tier- und Menschenopfer sind uns ja noch für die heroische Zeit der Griechen durch Homer bezeugt[2], und die Selbstverwunduugen (Herod. 4, 71)[3], übrigens eine allgemein verbreitete, ursprünglich ebenso wie das *καταπλάσσεσθαι* im Affekt wurzelnde Trauersitte[4], sind ja noch im klassischen Griechenland üblich: das Zerkratzen der Wangen, auf die Frauen beschränkt, ist eine zwar stark gemilderte, im Wesen aber durchaus entsprechende Form.

Sehr beachtenswert ist Herodots genaue Beschreibung der Schwitzhütte; sie ist als einziges sicheres Zeugnis für die Form des skythischen Zeltes von Wichtigkeit. Hippocr. de aere 18 (p. 71, 30f. Heib.) sagt nnr, die auf den Wagen stehenden Wohnzelte aus dichtem Wollfilz seien teils einräumig, teils dreiräumig gewesen, ohne ibre Form zu beschreiben. Die Grabbauten, die einem sonst das Bild der Jurte eines Vornehmen mit den rundum angekoppelten Pferden so anschaulich vor Augen führen, zeigen, entsprechend Herodots Beschreibung (4, 71), viereckige Anlage mit senkrechten Stangen und vierseitigem Firstdach in Holzkonstruktion. Nur noch die Terrakottanachbildung eines Wohnwagens aus einem griechischen Grabe von Kertsch[5] hat ein ähnliches Zelt. Am deutlichsten ist die alte Form in der 'kultischen' Schwitzhütte aufbewahrt. Es ist die Halbkegelhütte, eine uralte Abwandlung der Halbkuppelhütte, die »nur bei den Jägern der nordasiatisch-nordamerikanischen Nadelwaldzone vorzukommen scheint«[6], die typische Hausform der Althirtenkultur[7]. Die Feuerstätte befindet sich auch heim gleichgebauten Kegelzelt der Lappen, Wogulen und Ostjaken, bei Jakuten, Tscheremissen

---

[1]) Alles bei Minns, Scythians and Greeks 88ff. vgl. sein besonnenes Urteil S. 97.

[2]) Vgl. Rostowzew, Skythien und der Bosporus 1, 296ff. E. v. Stern, diese Ztschr. 50, 1915, 196ff. A. W. Persson, The Royal Tombs at Dendra (1931) 68f. über Witwentötung in der mykenischen Argolis.

[3]) Eine wertvolle Ergänzung zu Herodot gibt Nicol. Dam. Fr. gr. Hist. 90 fr. 119 Jac. (aus Ephoros nach Rostowzew a. O. 84) vom skythischen Stamm der *Ταῦροι*: *ὁ δὲ βασιλεὺς ἀποθανόντος φίλου ἢ μέρος ἢ τὸ ὅλον ἀποτέμνει ὠτίον πρὸς τὴν ἀξίαν τοῦ τελευτήσαντος.*

[4]) S. o. S. 127.

[5]) Minns, Scythians and Greeks 51, Abb. 6 fig. 1 b; fig. 2 gibt eine ausschließlich auf dem Wagen mögliche Form. Zur Bedeutung dieser Wagen als Grabbeigabe Seure, RA. 5. S. 22, 1925, 6ff. ('simulacres de chars-catafalques') und ebda. Rostowzew.

[6]) So F. Oelmann, Haus und Hof im Altertum 1, 1927, 22; 23 Abb. 3 c. Auch bei den Yagan auf Feuerland, asiatischen Pygmaeen und Tasmaniern: Koppers b. Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen 1, 443 mit Abb.; Sommerzelt der Padlermiut-Eskimo: Rasmussen, Thulefahrt 124. 141. 171 (Abb.).

[7]) Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit 502.

und Syrjänen stets genau in der Mitte[1]), wie die heißen Steine der Skythen (Herod. 4, 73).

All dies beruht offenbar auf Urverwandtschaft. Man darf dann freilich nicht vergessen, daß diese Nomadenvölker nicht nur während des Bestehens ihrer Großreiche, sondern auch sonst ganz allgemein Kulturgüter mit der größten Bereitwilligkeit und Leichtigkeit übernahmen, austauschten und weitergaben; mit am erstaunlichsten sind die besonders von Rostovtzeff verfolgten sarmatisch-chinesischen Beziehungen[2]). Wir gehen auf Derartiges gar nicht ein, um uns endlich dem hier wichtigsten Stück dieses gemeinsamen Kulturbesitzes, dem Schamanenwesen, zuzuwenden. Selbstverständlich kann es sich nicht um eine Gesamtdarstellung handeln[3]); wir denken nur einige bezeichnende Punkte herauszuheben, die für das Verständnis der Schamanenpoesie wichtig sind. Der philologische Leser wappne sich mit Geduld! Unser Weg wird erst nach fast ungebührlich langer und doch nicht zu umgehender Streife durch Barbarenland zu den Hellenen zurückfinden.

Schamanen, d. h. Menschen von besonderer seelischer Anlage, die berufsmäßig in absichtlich hervorgerufenen Erregungszuständen mit der Geisterwelt verkehren, um auf diese Weise Kranke zu heilen, Unglück und Not abzuwenden oder Verborgenes zu erkunden, gibt es in allen Weltteilen bei zahllosen Völkern. Durch ganz Nordasien hin, von Skandinavien bis zur Behringstraße, sind schamanistische Phänomene, deutlicher oder schwächer ausgeprägt, trotz Rassenunterschieden und ungeheuren Entfernungen, in erstaun-

---

[1]) U. T. Sirelius, Über die prim. Wohnungen der finn. und obugr. Völker, Finn.-ugr. Forsch. 6, 1906, 78ff. 122f. v. Geramb, Wörter und Sachen 9, 1926, 28.

[2]) Vortreffliche Orientierung mit Literaturverzeichnis bei E. H. Minns, The Antiquaries Journ. 10, 1930, 1ff. Ein altes und wichtiges Beispiel für solche Übernahme wäre der Hanf, den nach Schrader die Indoiranier mitsamt dem Namen von turkotatarischen Völkern übernommen hätten: Hehn-Schrader, Kulturpflanzen und Haustiere[8] 192. Hoops i. s. Reallex. dtsch. Altertumskde. 2, 446; doch wird Schraders Etymologie bestritten, Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb.[3] 154.

[3]) S. vor allem die klassische Schilderung von W. Radloff, Das Schamanenthum und sein Kultus (S.-A. aus 'Aus Sibirien' 1885) und aus neuester Zeit diejenigen Knud Rasmussens (Report 5[th] Thule Exp.), in Auswahl übersetzt u. d. T. »Rasmussens Thulefahrt« von F. Sieburg (1926). Gesamtdarstellungen mit Lit.: J. A. Mc Culloch in Hastings Encycl. Rel. and Ethics 11, 441ff. A. Byhan in Buschans Ill. Völkerkde.[2. 3]. 2, 1 (1923), 322ff. Mikhailovski, Shamanism in Siberia and European Russia, übers. v. O. Wardrop, Journ. Anthropol. Inst. 24, 1895, 62ff. und 126ff. J. Stadling, Shamanismen i Norra Asien (Stockholm 1912, populär). M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia (Oxford 1914) 166ff. T. K. Österreich, Die Besessenheit (1921) 231ff. G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibir. Völkern (1925). W. Thalbitzer, ARW. 26, 1928, 417ff. U. Holmberg, Finno-Ugric and Siberian Mythology (= The Mythol. of all races 4, Boston 1927), 496ff. konnte nicht mehr benutzt werden. Primitive Schamanendarstellungen hat gesammelt A. Spizyn, Schriften (Zapiski) d. russ. und slav. Abt. d. kaiserl. russ. archaeol. Gesellsch. 8 (1906, russ.); s. noch o. S. 125 Anm. 1 u. 2.

licher Gleichförmigkeit anzutreffen[1]); Buddhismus, Islam und Christentum haben oft nur eine dünne Schicht darübergelegt, oft auch dem alten Kultus weitgehend sich angepaßt[2]). Daß die arktischen und nordamerikanischen Formen mit den asiatischen in geschichtlichen, wenn auch im einzelnen schwer nachweisbaren Zusammenhängen stehen, bezweifeln die Ethnologen nicht mehr. Ist doch z. B. die Übereinstimmung des indianischen Schwitzbades mit der altweltlichen Parallelform »selbst im Nebensächlichen sehr groß«[3]); die Jenseitsfahrt etwa des altai-türkischen Schamanen ist nach Idee und kultischer Handlung genau dieselbe wie die des eskimoischen Angakok; Mythen vom Urschamanen und der Sonne werden bei Asiaten, Eskimos und nordamerikanischen Indianern wesentlich gleich erzählt[4]).

Erweist sich demnach Nordasien als eine uralte Heimat des Schamanismus, so dürfen wir uns eine Vergleichung und Abgrenzung gegen verwandte Erscheinungen bei andern Völkern ersparen. Der wesentliche Unterschied scheint der zu sein, daß der asiatische Schamane keine Verdunkelung oder gar eigentliche Veränderung seines Bewußtsein erfährt, daß sein Ich nicht von einem fremden Ich in Besitz genommen wird[5]); seine Seele sucht, ganz sie selbst bleibend, mit eigenen, freilich gesteigerten Kräften die Geisterwelt auf, um mit ihren Bewohnern zu sprechen oder zu kämpfen. In den meisten andern Fällen fährt der Geist in ein menschliches Medium ein, um aus ihm heraus zu handeln und wahrzusagen; doch wagen wir mangels genügender Kenntnisse nicht schlechthin zu behaupten, daß die in Asien herrschende Form — für die man übrigens gut täte, den Namen Schamanismus zu reservieren[6]) — in der übrigen Welt nicht vorkomme. Wichtig wäre, wenn es gelänge, die ethnologische Altersschicht festzustellen, in der der Schamanismus wurzelt. Ist er schon in den Grundkulturen vorhanden? Die Wedda kennen ihn bei Abschiedsfeiern für den Toten und sonst, freilich gerade nicht in der eigentlich asiatischen Ausprägung, wohl aber z. B. Samojeden und Lappen, und Ähnliches gibt es auch bei den Ainu, Maidu und Buschmännern der Kalahari[7]); daneben hat der alte Glaube an den Vatergott ohne weiteres Raum. Den 'Jägervölkern', nicht den Nomaden, schreibt ihn im 14. Jahrhundert Rašîdeddin bei türkischen und mongolischen Stämmen als ursprüngliches Eigen-

---

[1]) Mikhailovski a. O. 158 und 63.

[2]) Über sein Schicksal unter der Räterepublik widersprechen sich die Nachrichten. Nach K. Donner (Journ. Soc. Finno-Ougrienne 44, 2 [1930], S. 7) wäre er unter den Jenissei-Ostjaken in Ausbreitung begriffen, seitdem die orthodoxe Kirche zu existieren aufgehört hat; nach W. Amschler (Anthropos 28, 1933, 305) wären bei den Telingiten die Sowjetagenten seine schärfsten Verfolger.

[3]) W. Krickeberg, Ciba-Zeitschrift Nr. 10, 335 (Basel 1934).

[4]) W. Thalbitzer a. O. 419ff.

[5]) T. K. Österreich a. O. 307f.

[6]) Gegen J. W. Hauer, Die Religionen 1, 1923, 460.

[7]) Buschmänner: Schmidt, Gottesidee 4, 582f.

tum zu[1]). Oder ist er, wie manche wollen, erst Fremdgut aus mutterrechtlichen Kulturen[2])? Wir wagen keine Entscheidung. Aber soviel können wir sagen, daß er nach seiner geistigen Eigenart die Züge primitivster Altertümlichkeit an sich trägt. Der Schamane denkt in höchstem Maße egozentrisch; seine Götter und Geister erscheinen stets nur auf ihn selbst bezogen; nur von ihm beschworen, von ihm bekämpft, ihm helfend handeln und bewegen sie sich[3]). Und wie der kindliche Geist nicht die Dinge sieht, sondern seine Erlebnisse und Phantasien in sie hineinsieht, so der Schamane: seine Trommel, seine Leier werden zum Reittier, auf dem er ins Geisterreich enteilt; sein Trommelstab zur Peitsche; der Baum oder der siebenmal gekerbte Pfahl, an dem er hinaufklettert, ist die Leiter zum Himmel, dessen sieben Schichten er der Reihe nach durchstößt; ein flaches rundes Brett, in der Mitte durchlocht, ist ihm die Erdscheibe, und durch das Loch dringt er in die Totenwelt hinab; ein Paar Vogelflügel verwandeln ihn in einen Vogel, eine Bärenklaue in einen Bären, ein Kopfschmuck in einen Hirsch[4]). Burjätische Schamanen besitzen eigentliche Steckenpferdchen, Birkenstäbe mit geschnitztem Pferdekopf und Huf, die mit Sattel uud Fellen, bunten Riemen, Steigbügel und Glöckchen zierlich geschirrt sind[5]); das siud ihre braven Reittiere auf der weiteu Fahrt[6]). Dies egozentrische Wesen, dies rein innerliche, au dürftigem Gegenstande sich entzüudende Erleben, der Vorstellungsweise des Kindes am

---

[1]) Nach Barthold, Ztschr.DtschMorgenländGesellsch. 83, 1929, 138.

[2]) So nimmt A. Gahs in einer m. W. noch unpublizierten Arbeit an, deren hauptsächlichste Ergebnisse W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee 3, 1931, 336ff. mitteilt; Schmidt a. O. und 'Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde' (1926), 458; Menghin (a. O. 503) und F. Kern (Anfänge der Weltgeschichte, [1933] 90) stimmen ihm bei. Gahs' Beweisführung bleibt abzuwarten. Auf jeden Fall ist die Ansicht Shirokogoroffs (b. Gahs a. O.), wonach wesentliche Elemente des Schamanentums aus dem Buddhismus stammen sollen, durch den Nachweis skythischer Schamanen hinfällig geworden.

[3]) Vgl. D. Comparetti, Kalewala (1892) 170.

[4]) U. Holmberg, The Shaman Costume and its significance. Annal. Univ. Fenn. Aboens. Ser. B. tom. 1, No. 2 (1922), 14ff.; die Erdscheibe S. 12.

[5]) Holmberg a. O. 10, Abb. 14 S. 34. L. Stieda, Glob. 52, 1887, 286ff. Mikhailovski a. O. 10. Tschubinow a. O. 57, 3. D. Klementz in Hastings Encycl. Rel. Ethics 3, 1910, 16.

[6]) Alföldi hat (AA. 46, 1931, 393ff.) die hölzernen Stangen mit daraufsitzenden Tiergestalten, die sich auf Gräbern sibirischer Schamanen finden (s. z. B. Czaplicka in Hastings Encycl. Rel. and Ethics 9, 580 b), verglichen mit den in skythischen Gräbern zahlreich gefundenen bronzenen Stangenaufsätzen, die naturalistische oder phantastische Tiere darstellen (Abb. z. B. bei Rostowzew, Iranians and Greeks Taf. 10; id., Animal Style Tf. 6, 1 und 2; 12, 4). Man hat sie gedeutet als Standarten- oder Fahnenspitzen (Rostowzew, Skythien und der Bosporus 1, 295), als Tragstangen des Baldachins am Katafalk, worauf die Fundumstände in einem Fall auch wirklich deuten (Rostowzew a. a. O. 448). Sollte man darin ursprünglich auch Reittiere ins Seelenland zu erkennen haben, die man den Toten mitgab? Das schließt ja eine sekundäre dekorative Verwendung nicht aus.

nächsten verwandt, ist weit entfernt etwa von jenem zielbewußt und raffiniert auf Täuschung angelegten, die Wirkung wohl berechnenden Treiben primitiver Maskenspieler; neben ihnen nimmt sich der Schamane aus wie neben dem Erwachsenen das Kind. Psychologisch also ist das Schamanentum zweifellos eine hocharchaische Erscheinnngsform des religiösen Lebens. Von seinen Reizmitteln ist die künstliche Erhitznng für unser Gefühl das seltsamste; natürlich fehlen die gewöhnlichsten, die rhythmischen und akustischen, nicht; daneben erscheint in seiner urtümlichsten Form das Rauchen: man atmet, über das Feuer gebückt, den betäubenden Dampf daraufgeworfener Pflanzenteile ein[1]) oder schließt sich, wie der Skythe, in die den Rauch bewahrende Hütte ein. Beiläufig: die heißen Steine, Vertreter des Feuers, an dem gekocht wird, Vorläufer des Steinofens[2]) und zugleich der Haschisch- oder Tabakspfeife, sind ein hübsches Beispiel dafür, wie im primitiven Gerät eine ganze Anzahl später sich differenzierender Dinge beschlossen sind. Durch ganz Sibirien verbreitet, vom Ob bis an die Ostküste, ist schließlich der Genuß des Fliegenschwamms[3]). Sein Gift wirkt ganz ähnlich wie das des Hanfs[4]); beide erzeugen nicht neue Bilder, sondern vergrößern nur den gewöhnlichen Sinneseindruck in phantastischer Weise: ein Steinchen erscheint wie ein Felsblock, ein Strohhalm als schweres Hindernis, ein schmales Rinnsal als breiter Strom; die Farben leuchten und die Stimme dröhnt. Der Berauschte fühlt Mut und Kraft gewaltig gehoben; seiner Tatenlust und Siegeszuversicht scheint kein Hindernis unüberwindlich. Wie in allen Rauschzuständen fallen gewohnte Hemmungen dahin; der Trunkene singt, lacht, plaudert und tanzt in uubeschwerter Lebhaftigkeit. Raum- und Zeitgefühl schwinden; er glaubt unendliche Räume überwunden, unendliche Zeiten durchlebt zu haben. So ist alles für die große Fahrt so günstig wie möglich; kindlich halluzinierende Phantasie uud Narkotikum, beide in der gleichen Richtung wirkend, steigern die Bedeutung der Gefahren und Leistungen zu heldenhafter Größe, und die Zunge ist gelöst, sie zu verkünden.

Aber immer noch ist unser Schamane ungenügend ausgerüstet; nur in Begleitung seiner Hilfsgeister geht er auf die Fahrt. Gar viele stehen ihm zur

---

[1]) Sumpfporst (ledum palustre) bei den Giljaken: Sternberg, ARW. 8, 1905, 463ff.; unbestimmte Pflanze bei den Golden: Woldt, Internat. Archiv f. Ethnogr. 1, 1888, 93; Tabak bei den Delawaren: Tylor, Anfänge der Cultur 2, 419 vgl. 421 (nach Loskiel). Vgl. die Räucherungen mit aromatischen Substanzen, Tschubinow a. O. 42. Karjalainen, F. F. Commun. 63, 1927, 306.

[2]) v. Geramb, Wörter und Sachen 9, 1926, 26.

[3]) Hartwich, Die menschl. Genußmittel (1911) 255ff., vgl. z. B. Karjalainen a. O. 278ff.

[4]) Hartwich a. O. 236ff. und 257ff. nach Enderli, Peterm. Mitt. 49, 183ff. und E. v. Bibra, Die narkot. Genußmittel und der Mensch (1855) 136; v. d. Leyen, Das Märchen[3] (1925) 62ff., z. T. nach Th. Gautier.

Verfügung[1]). Manche haben sich ihm angeboten, in der Einsamkeit draußen, in einer Todesgefahr, in ständigem, unruhigem Zudrängen, bis er sie annahm; manche hat er selber aufgesucht, in schweren und mühsamen Zeiten des Leidens und der Kasteiung; zu manchen hat ihm auch sein Lehrer verholfen. Es sind Geister der verschiedensten Art; Tiere, wie Bären, Wölfe, Elche, Hirsche, der Hase oder der kleine Lemming; Vögel als Gans, Rabe, Adler und Eule; aber auch der Holzwurm kann es sein, der so zähe durch das harte Holz sich hindurchkämpft[2]). Auch Geister von Toten, Geister der Vorfahren, mächtiger gestorbener Schamanen kommen; Geister des Herdes, des Waldes, der Erde; Geistwesen endlich der phantastischsten und greulichsten Art mit seltsamen Schicksalen und Kräften[3]). Sie alle beschwört der Schamane erst, bevor er auf seine gefahrvolle Reise geht; singend und trommelnd ruft er sie herbei, und einer um den andern kommt, spricht: 'da bin ich, kam!' und läßt sich in der Trommel nieder, bis diese schließlich ganz schwer geworden ist[4]). Nur mit ihrer Hilfe kann er seine Reise unternehmen; sie tragen ihn in den Himmel empor oder in die Unterwelt hinab; sie helfen ihm über alle Fährlichkeiten hinweg, kämpfen an seiner Seite und holen ihm das Gesuchte heran. An manchen Orten werden sie zur sinnlichen Erscheinung gebracht: der Burjäten-Schamane hat in seiner Wohnung eine Anzahl von Häuten kleiner wilder Tiere hängen, seine Helferwesen[5]); der Tunguse am Jenissei stellt bei Beginn der Handlung eine ganze Armee holzgeschnitzter Helfertiere um sich herum[6]); die Tlingiten bringen Hilfsgeister an der Maske an, die des Schamanen Auge und Ohr, seinen Geruchssinn, die Kraft seiner Kinnlade stärken sollen[7]). Sehr häufig behängt in Sibirien der Schamane sein Kleid mit eisernen Abbildern seiner Geister, oft so dicht, daß das Fell darunter gar nicht mehr zu sehen ist[8]). Andere wieder kennen gar keine Bilder, agieren auch ohne besondere

---

[1]) S. die oben S. 143 Anm. 3 angeführte Lit., besonders etwa M. A. Castrén, Finn. Mythol. 138ff. Mikhailovski 133. Sternberg 462ff. Tschubinow 49; Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos (Report 5th Thule-Exped. 7, 1, 1929) 108ff. id. Thulefahrt 229ff. Karjalainen 281ff.

[2]) J. R. Swanton, The Tlingit Indians, 26. Ann. Rep. Bureau Amer. Ethnol. (1908), 463.

[3]) S. besonders Rasmussen, Thulefahrt a. O.

[4]) Radloff, Schamanenthum 21ff. 32f. Karjalainen 274. 311ff.

[5]) Holmberg, Shaman Costume (o. S. 145 Anm. 4) 12.

[6]) Holmberg 29. [7]) Swanton 463ff.

[8]) Holmberg 7; Abbildungen z. B. bei Nioradze a. O. Taf. 12 (Jakuten); R. Karutz, Die Völker Nord- und Mittelasiens (Atlas der Völkerkunde 1, 1925) 17, 10 (Itälmenen); 41, 11 (Golde); 43, 25—27. 31 (Tungusen); 77, 12—13 (Jakuten); 79, 14 (Sojoten). Zahlreiche Stücke des Behangs sind auch nur Lärminstrumente oder stellen, wie Holmberg zeigt, das Tier, in das der Schamane sich verwandelt, auch etwa sein Skelett dar (K. Donner, Journ. Soc. Finno-Ougrienne 44, 2, 1930, 15). Sollte Verwandtschaft mit dem iranisch-skythischen Panzer (aus Stoff mit aufgenähten Metallschuppen) bestehen? Rostowzew, Skythien und der Bosporus 1, 461.

Tracht[1]). All diese Unterschiede sind für unsern Zweck belanglos wie die Tatsache, daß die einen, etwa Südsibirier, Altaier, Burjäten, ihre Himmelsreise dramatisch sinnfällig vorführen[2]), während andere, wie gewisse Eskimo-Schamanen, auf der Bank hinter dem Fellvorhang wie Schlafende unbeweglich liegen bleiben und von der Fahrt ihrer Seele nichts sehen, höchstens einiges Wenige hören lassen[3]). Denn dies Hauptstück der Schamanentätigkeit, die Jenseitsreise, bleibt im wesentlichen überall gleich. Ist der Geist des Opfertieres einer Gottheit zu überbringen[4]), die entführte Seele eines Kranken zurückzuholen oder die eines Gestorbenen hinüberzuschaffen, müssen Ursachen des Ungemachs oder Mittel zu dessen Beseitigung erkundet werden, gilt es, das rätselhaft verschwundene Jagdwild wieder herbeizuführen: immer wird eine Fahrt in die Geisterwelt nötig sein; die feindlichen Mächte müssen mit Unterstützung der Helferdämonen bekämpft oder überlistet, die zürnenden Geister befragt, beschwichtigt, versöhnt werden.

Es wäre unmöglich und sinnlos, hier eine systematische Sammlung solcher Erzählungen vorzulegen. In keinem Bericht über Schamanen fehlen sie, und in allen Berichten bleiben sie nach den Grundzügen unverändert gleich; im Sagen- und Märchenschatz schamanistischer Völker kehren sie immer wieder; besteht doch diese ganze Überlieferung zu einem guten Teil überhaupt aus Schamanenpoesie, d. h. sowohl von Schamanen verfaßten Dichtungen als Erzählungen über sie, ihre Heldentaten, ihre Ahnen. Wir geben aus dieser Fülle nur einige Proben.

Wie ein Schamane bei Altai-Türken Tote hinübergeleitet, haben wir nach Radloffs Schilderung bereits gesehen. Bei den Waldjuraken wird der Schatten eines Verstorbenen zweimal in die andere Welt gesungen; das dauert im Sommer einen ganzen Tag, im Winter sogar zwei. Die Reise ist lang und voller Gefahren; wiederholt kommt man an Orten vorbei, wo frühere Schamanen gescheitert sind: Trümmer ihrer Geisterschlitten, ihrer Zaubertrommeln, ja ihrer Knochen versperren den Weg. Aber der begleitende Hilfsgeist, der Jorra-Vogel, macht den Durchgang frei. An der Grenze des Seelenreiches gelingt es dem Schamanen nur mit List, die Seele über den großen Fluß zu bringen; er selbst entflieht auf abenteuerlicher Rückreise durch die Wohnplätze verschiedener Totenvölker und sichert dabei auf listige Weise gefährdetes Jagdglück auf Wild und Fische[5]).

---

[1]) z. B. Eskimo, Korjaken, Tschuktschen, Finnen, Lappen u. a.; zu den letzteren Holmberg 3ff.; Schwarzwald-Tataren, Schor, Teleuten (Radloff a. O. 17).

[2]) Mac Culloch in Hastings Encycl. Rel. Ethics 11, 1920, 442. Mikhailovski 69, 96ff.

[3]) S. z. B. F. Boas, 6. Report Bureau of Ethnol. (Washington 1888) 592ff. 604. Karjalainen 309 (Ostjaken).

[4]) von Radloff 20ff. ausführlich beschrieben.

[5]) T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, Mém. Soc. Finno-Ougrienne 53, 1924, 131ff. (hervorragendes Werk). Andere Beispiele: Tschubinow 27 und 78. Nioradze 12. Middendorff, Reise in den äußersten Norden und Osten

Krankheiten beruhen häufig darauf, daß eine von den Seelen oder ein Teil des Seelenstoffs von einem übelwollenden Geist geraubt worden ist; heilen heißt dann, zu diesem Geist fahren und ihm die Seele entreißen. Ein Ostjake vom Wasjugan schickt in diesem Falle einen Hilfsgeist vor; dieser macht dem Entführer in der Gestalt eines verstorbenen Bekannten einen scheinbaren Freundschaftsbesuch. Aber während sie plaudernd beieinander sitzen, springt aus dem Schoß des Gesandten plötzlich ein Geist in Bärengestalt hervor und packt den Bösewicht; in der Angst läßt dieser die Seele des Kranken los, der Gesandte nimmt sie schnell in seine Obhut und trägt sie dem Schamanen zu[1]). Bei den Tataren der sajanischen Steppe hat Castrén eine solche Schamanenerzählung als Märchen aufgezeichnet[2]). Märchen oder richtiger Mythen sind auch die Erzählungen der Korjaken, wie ein Held zum Himmel emporstieg und das Loch verstopfte, aus dem der unaufhörliche Schneesturm brach; oder wie der große Rabe, mythisches Urbild des Schamanen, den Entführer der Sonne zwang, sie wieder herzugeben[3]). Besonders lehrreich endlich ist die Wiedergewinnung des ausbleibenden Jagdwilds durch die Schamanen der Eskimo[4]). Die Tiere kommen nicht mehr, wenn Taburegeln verletzt, heimliche Vergehen nicht gebeichtet oder gesühnt worden sind; in diesem Falle muß der Schamane zum Grund des Meeres dringen, wo die große Mutter und Herrin aller Seetiere wohnt. Wale, Einhörner, Weißfische sind ihre Hausgenossen; Schwärme von Seevögeln, Herden von Seehunden tummeln sich in ihrem Reich. Der Weg zu ihr führt zunächst durch die Totenwelt; dann geht es auf der eisglatten Felge eines ständig sich drehenden Rades über einen tiefen Abgrund, und vorbei an einem Kessel, in dem lebende Seehunde kochen, zur Residenz der Göttin. Eine starke Seehundswache hütet den Eingang; nochmals muß man über einen Steg, nicht breiter als eine Schnur, 'und auf beiden Seiten ist nichts, woran man sich festhalten kann, sondern bloß ein häßlich großer Abgrund und eine bodenlose Tiefe darunter'. All diese Gefahren über-

---

Sibiriens 4, 2, 1875, 1464. Mikhailovski 135 (Burjäten). v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande 3, 128. Karjalainen, F. F. Commun. 41, 1921, 177 (Golde; die Seele wird in ein Bild gebannt, ähnlich wie bei den Chinesen in die Seelentafel). Haberlandt bei Buschan Ill. Völkerkde 2, 1, 1923, 445 (Osttibet); indianische Beispiele bei Frazer, The Fear of the Dead 1, 1933, 21. Preuß in Bertholets Religionsgesch. Leseb.[2] Heft 2, 3ff.

1) Karjalainen, F. F. Commun. 63, 1927, 308.

2) M. A. Castrén, Vorlesungen 147ff. vgl. bes. 149. 151. 154f.

3) Jochelson, The Korjak 1, 250f. 252. Ein verwandter Rabenmythus ist an der ganzen nordpazifischen Küste verbreitet; F. Boas, Indianische Sagen 360, Nr. 157.

4) Thalbitzer, ARW. 26, 1928, 394ff.; das folgende nach Poul Egede, Nachrichten von Grönland (1790) 103ff. Vgl. Rasmussen, The Iglulik Eskimo (Rep. 5th Thule-Exped. 7, 1) 123ff. Thulefahrt 62ff. Boas 6. Ann. Rep. Bureau Amer. Ethnol. (1888), 585.

windet der Schamane dank der Unterstützung durch seinen Hilfsgeist. Auch den Kampf mit der Göttin besteht er nur dank dessen vorsorglichem Rat. Nach Egede »ergreift er sie gleich bey den Haaren, und tummelt sich so lange mit ihr herum, bis sie ganz kraftlos wird«; bei den Zentral-Eskimo muß er ihr den Zauber, den sie fest in Händen hält, gewaltsam entreißen (Boas); gewöhnlich heißt es, er müsse ihre verwirrten und (von den Menschensünden) verunreinigten Haare säubern, ordnen und streicheln, dann lege sich ihr Zorn (Rasmussen, Thalbitzer). Ist dies gelungen, so fahren alsbald »Walfische und Seehunde mit Geräusch ins Wasser hinab und begeben sich wieder an die Küsten, wo die Grönländer sie fangen können« (P. Egede).

Diese Proben müssen hier genügen. Die Schamanenerzählung ist wesentlicher Bestandteil einer Zauberhandlung, zweckgebunden wie diese selbst; ob sie, wie meistens, die Handlung als ihr gleichzeitiger Ausdruck begleitet oder erst nachher vorgetragen wird, ändert daran nichts. Ihr Inhalt ist stets die Fahrt in ein Geisterreich; von dorther muß Sicherung und Gedeihen des gefährdeten Lebens mit Kampf und List geholt werden, bald für den Einzelnen, bald für die Gesamtheit. Nur mit dem Beistand dämonischer Helfer werden die Gefahren des Weges überwunden, die Aufgaben drüben gelöst. Dem ekstatischen Zustand des Schamanen entsprechend ist gesteigerte Rede, Gesang, also poetische Form, das Übliche. Bezeichnend und ebenso im Wesen der ganzen Handlung begründet ist weiter die Ich-Form der Erzählung und die dramatisch-direkte Rede der Gesprächspartner, die der Schamane mit allen Künsten, bis hinunter zur Bauchrednerei, hervorzuheben pflegt. Unzweifelhaft fassen wir hier eine uralte Form der Poesie, höchst primitiv in ihrer Verflechtung mit Tanz, Gesang und Handlung wie in ihrer vollständigen Zweckgebundenheit; daß es zugleich eine höchst wichtige Keimform für Mythus, Märchen, Poesie überhaupt ist, wird sich noch erweisen. Zunächst gilt es, zu zeigen, wie schon bei den Primitiven die Schamanenerzählung aus ihren ursprünglichen Gebundenheiten weitgehend sich löst, um als einfache Poesie einzig noch dem Zwecke aller Poesie, der Erhebung und dem Schmuck des Daseins, zu dienen.

A. G. Schrenk erzählt einmal[1]), wie seine samojedischen Reisebegleiter eines Abends im Zelt in einen Schamanen drangen, ihnen zu singen; als er sich ausreden wollte, er hätte seine Trommel nicht mit, ergab es sich, daß die andern eine mitgeführt hatten, weil sie ihre Unterhaltung haben wollten: und so kamen sie denn zu ihrem Vergnügen. Auch die Schamanen der Iglulik-Eskimo fahren oft »for joy alone« zum Totenvolk[2]), und diejenigen der Tungusen »betrachten sich nicht nur als Zauberer, sondern auch als Zeitvertreiber

---

[1]) Alex. Gust. Schrenk, Reise nach dem Nordosten des europäischen Rußlands 1 (1848), 394 ff.

[2]) Rasmussen, The Iglulik Eskimos (Report 5th Thule-Exped. 7, 1, 1929) 129.

während der Langeweile der langen Winternächte«[1]). So ist es denn kein Wunder, daß sie bei den Tschuktschen z. B. auch als bloße Geschichtenerzähler fungieren[2]), daß sie, die Hüter und Kenner der poetischen Volksüberlieferung[3]), bei den Ostjaken auch *ilhot* 'Sänger' heißen[4]). Eigentlich epische Schilderungen der Schamanenerlebnisse sind z. B. bei den Ostjaken am Wasjugan, bei Wogulen und Tataren hochentwickelt[5]). Giljakische Schamanen haben sogar zweierlei Hilfsgeister: die ernsthaften 'Kechu', dämonische Tiere und Vögel oder himmlische Wesen, die den Schamanen ins Schattenreich tragen, und die lustigen 'Kentschch', die nur zur Kurzweil dienen und allerlei Taschenspielerei machen helfen[6]).

Solche Kurzweil gucken aber auch gewöhnliche Leute den Schamanen ab. Die Familientrommel der Tschuktschen und Korjaken wird nicht nur vom Zauberer in der Not gerührt; sie steht jedem Erwachsenen zur Kurzweil zur Verfügung, und namentlich an langen Winterabenden singt jeder, der es versteht, zu ihrem Klang mit den entsprechenden Gesten Schamanenlieder[7]). Die Tungusen singen »jene einförmige Melodie, mit der die Schamanen ihre Geister beschwören, häufig vor sich hin; sie ist geradezu zum Volkslied geworden«[8]). Bezeichnend für diese Entwicklung ist es auch, daß die uralte, rituelle Trommel durch anspruchsvollere Instrumente verdrängt wird. Wohl ist durch ganz Nordasien die einfellige Rahmentrommel, die älteste und einfachste Trommelform[9]), noch am weitesten verbreitet; aber neben ihr kommen auch Saiteninstrumente vor: der kirgisische Baksa spielt ein zweisaitiges, violoncellähnliches Instrument, den Kobus, mit einem Bogen[10]) oder zupft an einer dreisaitigen 'balalaika'[11]); Wogulen und Ostjaken gebrauchen neben der Trommel oder für sich allein eine fünfsaitige Zither, die ostjakischen Sänger bei Opferfesten sogar eine neunsaitige Harfe, die 'Kranich', auch 'Schwan' oder 'Gans' genannt wird[12]). Offenbar gilt hier die Harfe, wie so oft die Trom-

---

[1]) Ferd. Müller, Unter Tungusen und Jakuten. Erlebnisse und Ergebnisse d. Olenék-Exped. d. k. russ. geogr. Ges. (1882) 54.

[2]) Tschubinow a. a. O. 32.

[3]) O. Finsch, Reise nach Westsibirien im Jahre 1876 (1879) 554.

[4]) H. Ufer, Religion und Sitte b. d. Samojeden (Erlangen 1930) 23.

[5]) Karjalainen, F. F. Commun. 63, 1927, 320.

[6]) Sternberg, ARW. 8, 1905, 462ff.

[7]) Bogoras, Chukchee 413ff. vgl. 374. 463. Jochelson, Koryak 55.

[8]) Ferd. Müller a. O.

[9]) Sie scheint bei Sumerern und Ägyptern (5. Dyn.) vorzukommen; sicher ist sie den Babyloniern und Hethitern bekannt, s. B. Meißner, Babylonien und Assyrien 1, 1920, 420 Abb. 137; Taf.-Abb. 181. 182 (freundl. Hinweis von W. Baumgartner); H. Wieschhoff, Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen (1933) 81ff. mit weiterer Literatur. Die kleine, von den Frauen im Dionysosdienst gebrauchte Handtrommel hat die gleiche Form.

[10]) Radloff, Schamanenthum 59f.

[11]) Mikhailovski 97f.

[12]) Karjalainen a. O. 259. 276ff. 137f.

mel, als das Reittier, das den Schamanensänger ins Jenseits trägt. Diese Völker haben, wie es namentlich für Nomaden charakteristisch ist[1]), das Gute, wo es eben sich findet, sich angeeignet und haben dies um so unbedenklicher getan, wenn es nur dem profanen Gebrauch bestimmt war.

Das poetische und prosaische Erzählgut schamanistischer Völker ist voll von Erzählungen schamanistischer Abenteuer, Fahrten, Kämpfe, Lebensrettungen und Verfolgungen[2]), Erzählungen, die nun von ihrem ursprünglichen Zweck losgelöst und von beliebigen Erzählern weitergegeben, auch in der Form profan, d. i. prosaisch werden und sich stofflich aus andern Gebieten bereichern können. Schlagend läßt sich das an den Erzählungen und Heldenliedern der schwarzen (Kara-)Kirgisen und der minussinskischen Tataren beobachten[3]). Beide sind Abkömmlinge der Hakas, wie jene Nomaden, die im 9. Jahrhundert das Uigurenreich zu Fall brachten, in den chinesischen Quellen heißen; aber während die Tataren, von allen Seiten durch die Russen eingeengt, ihr Nomadenleben fast ganz aufgeben mußten und gänzlich verarmt nur noch durch Jagd ein notdürftiges Dasein fristen, haben sich die schwarzen Kirgisen ihrer Haut gegen Russen, Chinesen und Kokander tapfer und erfolgreich gewehrt. Bei den minussinskischen Tataren lebt nun ziemlich unverändert die Erzählung von der schamanistischen Heldenfahrt fort. Nachts am Feuer, im Jagdzelt aus Zweigen, singt der Erzähler, mit einem Instrument sich begleitend, »mit tiefer gurgelnder Stimme zu einer eintönigen Melodie«[4]) die Geschichte vom Helden, der durch weite Erdschichten und himmelhohe Berge zum Sitz der Götter drang, in der Unterwelt mit Riesen und Schwanfrauen kämpfte, von seinem braven Roß aus frühzeitigem Tod wieder zum Leben gebracht wurde und als höchsten Preis seiner Kämpfe die von den Göttern bestimmte Frau gewann. Die Kara-Kirgisen dagegen brauchen sich nicht in eine phantastische Märchenwelt zu flüchten; ihre Geschichten wissen von glänzenden und tapferen Fürsten, von Kriegen und Kämpfen gegen ihre Feinde zu berichten, und Sultane und reiche Leute sehen den begabten Erzähler als Beschwörer der Langeweile und als Verkünder ihres Ruhms bei größeren Versammlungen gerne um sich. Der Kirgise ist ein glänzender, die geschmückte Rede liebender Erzähler; schwatzt er doch Tag und Nacht, »da Essen und Schlafen die einzigen Beschäftigungen sind, die ihn vom Reden

---

[1]) Karjalainen 278; E. v. Hornbostel bei R. Karutz, Unter Kirgisen und Turkmenen (1911) 211 ff. Die Ob-ugrischen Saiteninstrumente vermutlich tatarisch, Byhan, DLZ. 1934, 2296.

[2]) S. z. B. Jochelson a. O. 125 ff. Bogoras a. O. 441. 465. Stieda, Globus 52, 1887, 317 ff. etc.

[3]) Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme I: Proben der Volksliteratur 5. Theil: Der Dialekt der Kara-Kirgisen (1885), I ff. Zur Geschichte dieser Völker Marquart, Abh. Gött. Ges. N. F. 13, 1914, 163.

[4]) Radloff a. O. VII f. Das 'Instrument' wird leider nicht genannt.

abhalten«[1]). Aber die alte Schamanenerzählung war doch zu schön, um gänzlich preisgegeben zu werden; und so wird denn die mythische Geschichte vielfach verschmolzen mit geschichtlicher Erinnerung und Lob der Fürstengeschlechter, deren Gunst der Sänger genießt[2]). In der Erzählung von Jirtüschlük[3]) haben wir eine ganz typische Schamanenreise in die Unterwelt, aber als Fahrt eines ritterlichen Herrn ins Heroisch-Märchenhafte stilisiert; die Hilfsgeister mit besonderen Kräften fehlen nicht: erscheint doch sogar der aus unsern Märchen vertraute Läufer, der, um das Übermaß seiner Schnelligkeit auf den normalen Zustand herabzumindern, einen Mühlstein am Beine trägt. Anderswo mischen sich geographische und völkerkundliche Interessen ein. So durchwandert ein Schamane des Altaigebiets[4]) zunächst die seinem Standort benachbarten Bezirke, klettert über den Altai und beschreibt im Vorübergehen das Land der Chinesen mit seinem roten Sand; dann wird die Erzählung phantastischer: er reitet über eine gelbe Sandsteppe, über die auch die Elster noch nicht hinübergelangte. 'Mit Singen kommen wir durch!' ruft er seinen Begleitern zu; und das gleiche Mittel bringt ihn auch über die folgende, vom Raben nie durchflogene bleiche Steppe. Auf der Höhe der eisernen Berge, die er nun erklettert, bezeichnen Knochen verunglückter Schamanen die ungeheure Schwierigkeit der Fahrt; erst von hier aus führt ein Loch in Erliks Reich, doch sind noch schmale Brücken, Totenreiche, höllische Hunde und andere Gefahren zu überwinden, bis er dem finsteren Herrn seine Opfergaben überbringen kann. Atungai, den Schamanen der Netsilik-Eskimo, gelüstete es sogar, um die ganze Welt zu wandern; er kam zu vielen, vielen Stämmen, zu den Chippewayan- und den Cree-Indianern z. B., auch zu vielen fabelhaften Völkern, und als er alles gesehen hatte, kehrte er auf einem andern Wege heim; denn er reiste rund um die Welt[5]).

4
Aristeas und Abaris

Wem fiele hier nicht das Arimaspen-Epos des Aristeas ein! Wie die Seele des Netsilik Atungai hat auch die seinige in ekstatischem Fluge zahlreiche wirkliche Länder und Völker besucht, hat von dämonischen Wesen, phantastischen Tieren und seligen Völkern Kunde eingezogen und hat davon in der altererbten Form poetischer Ich-Erzählung berichtet. Das merkwürdige Gedicht empfängt in unserem Zusammenhang neues Licht; wir müssen näher darauf eingehen.

---

1) Radloff a. O. IV.

2) Radloff VIII ff.

3) Radloff a. O. IV. Theil (1872) 443 ff. vgl. V, 530 ff.

4) Mikhailovski a. O. 72 ff.

5) Rasmussen, The Netsilik Eskimo (Rep. V^th Thule-Exped. 8, 1/2, 1931) 300 f.

Von sehr hohem Alter sind die *Ἀριμάσπεια ἔπη* nicht. Da der Kimmerierzug in ihnen erwähnt war, Alkman sie anderseits nicht zu kennen scheint, so mag die Angabe bei Suidas *γέγονε δὲ κατὰ Κροῖσον καὶ Κῦρον ὀλυμπιάδι νη´* = 546[1]) wohl ungefähr das Richtige treffen. Hekataios scheint das Gedicht benützt zu haben wie nach ihm Herodot, der uns auch hier wieder die meiste Kenntnis vermittelt; dagegen hat Aischylos im Prometheus Greifen, Arimaspen und den goldströmenden Fluß Pluton entgegen verbreiteter Meinung wohl aus anderer Quelle. Pindar kennt Aristeas' Namen. Das Gedicht war lange berühmt; noch in der Kaiserzeit vergleicht der Autor *περὶ ὕψους* Verse daraus mit Homerischen, um die wahre *δεινότης* der letzteren durch den Gegensatz anschaulich zu machen, und sogar die beredten Inhaltsangaben des Maximos von Tyros scheinen noch reichere, nicht nur aus Herodot geschöpfte Kenntnis zu bezeugen[2]).

In diesen Arimaspeia also erzählte Aristeas, er sei in apollinischer Begeisterung (*φοιβόλαμπτος γενόμενος*) bis zu den Issedonen gelangt. Mag nun der Sophist Maximos von Tyros das Gedicht selbst oder nur durch irgendwelche Vermittlung gekannt, mag er sogar ein bißchen dazu geschwindelt haben, im ganzen wird es doch wohl stimmen, wenn er sagt, Aristeas habe auf

---

[1]) So Rohde, Kl. Schr. 1, 136 Anm. 2 (*ν* vulg., *ὀγδόῃ* Voss.).

[2]) S. Kinkel, Ep. Graec. fragm. 243ff. Lobeck, Aglaoph. 314. Rohde, Psyche[4] 2, 91ff. Bethe, RE. 2, 876ff. Norden, German. Urgeschichte (1920) 19ff. treffend gegen den früheren Ansatz (7. Jahrh.), den nach Tomaschek noch Herrmann, RE. 9, 2235 verficht; Schmid-Stählin, Gesch. d. griech. Lit. 1, 1, 1929, 302f. Schwartz, Griech. Roman 27. — Suidas s. v. *Ἀριστέας*. — Alkman hatte, nach Steph. Byz. s. v. *Ἰσσηδόνες*, allein die Form *Ἐσσηδόνες*, Aristeas und die Späteren alle *Ἰσσηδοί, -δόνες*. — Hekataios: Jacoby, RE. 7, 2709 und Fr. gr. Hist. Bd. I S. 351f. — Herodot. 4, 13ff., 4, 27 und 3, 116; daraus u. a. Pausan. 1, 24, 6. 5, 7, 9. Apollon. hist. mir. 2 (Theopomp?), mit sinnlosen Änderungen. — Bei Aesch. Prom. 803ff. ist nach Wilamowitz, Aischylos-Interpretationen 156f. nicht Aristeas als Quelle anzunehmen; doch hat Aischylos vielleicht, wie er die Greifen nicht in die Nähe der apollinischen Hyperboreer, sondern der Aethiopen, der Gastfreunde des Zeus, setzt, auch die Fabeltiere bewußt auf Zeus übertragen (*Ζηνὸς κύνες*), Ziegler, RE. 7, 1919f. — Pindar fr. 271 Schr. — *περὶ ὕψους* 10, 4. — Über die Vorstellung, die sich Herodot von A. Lebenszeit machte, ist leider keine Klarheit zu gewinnen, da der Rechenkünstler nur eine eigene Kombination zum Besten gibt; s. Rohde, Psyche[4] 2, 93 Anm. 1 und Kl. Schr. 1, 136 Anm. 2. Der Vorschlag Schwyzers (PhW. 1922, 528), zu schreiben (4, 15) *τάδε δὲ οἶδα Μεταποντίνοισι . . . συγκυρήσας* (*συγκυρήσαντα* codd.) *μετὰ τὴν ἀφάνισιν τὴν δευτέρην Ἀρίστεω ἔτεσι τεσσεράκοντα καὶ διηκοσίοισι* könnte die Schwierigkeiten beheben; es läge dann eine Datierung von Herodots eigener Zeit aus vor, nach der man für die zweite *ἀφάνισις* des A. etwa auf 680 käme; das ergäbe ungefähr Gleichzeitigkeit mit dem Kimmerierzug, den Herod. 1, 15 im ersten Jahr des Ardys (681) beginnen läßt. Aber die folgenden Worte *ὡς ἐγὼ συμβαλλόμενος ἐν Προκοννήσῳ τε καὶ Μεταποντίῳ εὕρισκον* verbieten wohl diese Änderung; mit (*τὰ*) *ἐν Μεταποντίῳ* kann doch H. nicht seinen eigenen Aufenthalt, sondern nur die *ἐπιδημία* des Aristeas gemeint haben. Vgl. P. Corssen, RhM. 67, 1912, 44. Das schwierigere *συγκυρήσαντα* der codd. ist also zu halten; es steht wie 1, 119 *φράζει τῇ γυναικὶ τὰ συγκυρήσαντα*.

seinem Flug das Land der Hellenen und Barbaren, Inseln, Ströme und Berge, Städte, Völker und ihre Schicksale beschaut und beschrieben. Unzweifelhaft hat er nach Art der περίπλοι von manchen wirklichen Ländern und Völkern Kunde gegeben. Das umfangreichste der erhaltenen Fragmente (Fr. 1 K.) schildert ein armseliges Pfahlbauervolk, und in einem andern (Fr. 2) werden die Issedonen, stolz prangend in langen Haaren, vorgeführt. Was über diese hinauslag, die fabelhaften Arimaspen, Greifen und Hyperboreer, will der Mann, hierin schon ganz der wissenschaftlich nüchterne Reisende der neuen Zeit[1]), nicht mehr selbst gesehen haben; er gibt es als Erzählung der Issedonen. In seiner Schilderung der Arimaspen (Fr. 3. 4) mischt sich Mythus mit Geschichte: wohl trägt jeder nur ein Auge auf der Stirn, aber sie sind ein zahlreiches, kriegerisches und starkes Volk, reich an Rossen, an großem und kleinem Vieh, ein Volk, das, landhungrig, mächtig ins Gebiet der benachbarten Issedonen drängt; ihr Druck pflanzte sich von diesen auf Skythen und Kimmerier fort. Um dieser Erklärung der Völkerverschiebungen willen waren dem Herodot die Arimaspeia wichtig. Aristeas hat also selbst den Anstoß gegeben, in den Arimaspen ein geschichtliches Volk zu suchen, und man hat denn auch, dieser Weisung gehorsam, mit dem Aufwand mühevollster Gelehrsamkeit passende Völker gefunden; es sollen damit die Hunnen[2]), die Massageten[3]) gemeint sein. Ja man hat sogar auch Greifen und Hyperboreer des vermeintlichen, poetisch übertreibenden Schmucks entkleidet und in den einen etwa »das Murmeltier der Sandwüsten von Baltistan und Tibet«[4]), in den andern das gesittete, musikfrohe Volk der Chinesen[5]) oder die friedlichen Besitzer des Bernsteins, die Esten[6]), entdeckt. Aber der Dichter der Odyssee schildert ja auch Kyklopen und Phaeaken nach Verfassung und Lebensweise als richtige Völker, und dort so wenig wie bei Aristeas wird man den zugrunde liegenden mythischen Charakter verkennen. Den Weg zum Verständnis haben schon Carl Otfried Müller und Furtwängler gewiesen[7]). »Aristeas« — sagt Furtwängler — »in dessen Phantasie von seiner jonischen Heimat her die Gestalt der Greifen lebendig war und der sie bei den Hyberboreern suchte, vernahm bei den Skythen eine jener so verbreiteten mannigfaltigen Sagen von gold -und schätzehütenden Ungeheuern, die von Kobolden bekämpft würden; letztere wurden zu dem einäugigen Arimaspenvolk, erstere

---

[1]) Schwartz, Griech. Roman 29.

[2]) Tomaschek RE. 2, 826 vgl. Minns, Scythians and Greeks 112f. Westberg, Klio 4, 1904, 186.

[3]) Westberg 192.

[4]) Müllenhoff, Dtsch. Altertumskunde 3, 1892, 13.

[5]) Gladisch b. Crusius in Roschers Lex. 1, 2829 u. a.

[6]) C. Jullian, REA. 15, 1913, 28.

[7]) C. O. Müller, Dorier 1^2, 1844, 277ff. Furtwängler in dem meisterhaften Artikel »Gryps« in Roschers Myth. Lex. 1, 1786; vgl. Corßen, RhM. 67, 1912, 43f.

zu den griechischen Greifen gemacht«. In der bildenden Kunst scheint der Vorgang klar zu sein; die griechischen Künstler lernten bei den Skythen einen Tierdämon kennen, der ihrem Greifen ähnlich war, jenem Mischwesen aus Löwenleib und Adlerkopf, das schon früh aus dem Orient als reine Schmuckform übernommen und dann in griechischer Weise durchgebildet worden war; mit diesem Typus prägten sie dann das skythische Dämonenwesen aus[1]). Aber erst Alföldi[2]) hat das Verständnis dieser skythischen Fabelwesen entscheidend gefördert: durch Beiziehung des ethnographischen Vergleichsmaterials gelingt es, sie genauer zu erfassen, die von Furtwängler gezeichneten Umrisse der Sage mit Anschauung zu füllen und die ursprünglichen Vorstellungen annähernd wieder zu gewinnen. Darnach sind Greifen und Arimaspen im Glauben nordasiatischer Stämme ursprünglich mächtige mythische Gestalten gewesen. Mythen altaischer Türken und mongolischer Stämme wissen von gewaltigen, bösen Unterweltswesen, schwarzgesichtig und einäugig, zu erzählen, zu welchen der Schamane fährt, und in den Greifen sind die drachengestaltigen Hüter des goldenen Berges zu erkennen, auf dem nach verbreiteter zentralasiatischer Vorstellung der Himmelvater wohnt, — »vielleicht ursprünglich er selbst« (Alföldi a. O.). Es wäre dringend nötig, diesen Vorstellungen weiter nachzugehen; so manches wäre noch aufzuklären, so manches sichere Ergebnis zu gewinnen. So ist z. B. ungewiß, ob der einäugige Dämon dieser Mythen schon von Ursprung der böse Herr der Finsternis ist oder ob er erst unter der Einwirkung fremder dualistischer Vorstellungen aus einem einfach mächtigen Gott zum Gegenspieler des guten Gottes geworden ist[3]); offenbar ist es sehr gute gelehrte Überlieferung, wenn Antimachos, Kallimachos und andere die Arimaspen den Hyperboreern gleichsetzen[4]), und für die endgültige Deutung der Arimaspen wird man dies beachten müssen. Ob in der Vorstellung vom seligen Volk der Hyperboreer skythische Elemente sich finden, wie und wann solche Elemente den Griechen zugekommen sind, das ist eine schwierige und weitreichende Frage[5]), auf die wir hier nicht ein-

---

[1]) Alföldi, AA. 1931, 431 ff. Gnomon 1933, 567 f.

[2]) Alföldi, Gnomon a. O.

[3]) Daß in nordasiatischen und nordamerikanischen Weltschöpfungsmythen dem guten Schöpfergott häufig ein satanischer Widersacher zur Seite steht, ist mir bekannt.

[4]) Antimach. fr. 108 Wyß (Steph. Byz. s. *Ὑπερβόρεοι*). Callim. in Delum 291 vgl. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 2, 74 Anm. 4; nach Pherenikos v. Heraklea (Schol. Pind. Ol. 3, 28 c) hat der Fürst Arimaspos das Hyperboreervolk in seinen (himmlischen? nördlichen?) Wohnsitzen angesiedelt, wie Nausithoos die Phaeaken (Odyssee 6, 8). Vgl. auch Suid. s. v. *Ἀριστέας*: *ἔστι δὲ* (sc. *τὰ Ἀριμάσπεια*) *ἱστορία τῶν Ὑπερβορέων Ἀριμασπῶν*. K. Schefold, Untersuchungen zu den Kertscher Vasen (1934) 147 ff. 150 nimmt wohl mit Recht an, daß die Verfolgungsszenen mit Arimaspen, die die griechischen Kolonisten mit Vorliebe auf die ins Grab mitgegebenen Vasen malen ließen, »mit dem Kultus eines Gottes der Toten in Zusammenhang stehen«; richtiger wäre wohl zu sagen 'mit Jenseitshoffnungen'.

[5]) Vgl. z. B. O. Schröder, ARW. 8, 1904, 69 ff.

treten können; über den 'hyperboreischen' und skythischen Apollon wird später (u. S. 161 f.) noch etwas zu sagen sein[1]). Hier genügt die Erkenntnis, daß Greifen und Arimaspen echte und bedeutende Gestalten altskythischen Volksglaubens sind, die nicht in goldsandhaltigen Wüsten oder in Gebirgen mit Goldgruben wohnen, sondern in einem mythischen Jenseits, wie die Hyperboreer; einem Jenseits, in das der Schamane zu reisen pflegte. Herodot hat also vollkommen recht, wenn er sagt (4, 27), die Vorstellung von den Greifen und Einäugigen hätten die Griechen von den Skythen übernommen, weshalb sie diese mit dem skythischen Wort 'Arimaspen' benennen.

Aber nicht allein die Stoffe der Arimaspeia entsprechen denen der Schamanenreise. Der Dichter sagte, wie Herodot bezeugt[2]), selber, er sei, von Phoibos ergriffen, zu den Issedonen gekommen, und stellt sich damit selbst auf eine Linie mit den reisenden Schamanen. Herodot hat freilich in Prokonnesos und Kyzikos noch anderes von dem Wundermann gehört, worüber er mit köstlichem, überaus bezeichnendem Raffinement berichtet (4, 14f.): Aristeas sei in der Werkstatt eines Walkers in Prokonnesos für tot niedergefallen, worauf der Walker seine Werkstatt geschlossen habe und weggegangen sei, den Verwandten die Botschaft zu bringen; und als man in der Stadt schon vom Tod des Aristeas geredet hätte, wäre ein Mann aus Kyzikos eben von Artake hergekommen und hätte steif und fest behauptet, er sei dem Aristeas auf der Straße von Artake nach Kyzikos begegnet und habe mit ihm gesprochen; in dem wieder geöffneten Gemach wäre denn wirklich weder ein toter noch ein lebender Aristeas mehr zu finden gewesen. Aber sieben Jahre darauf sei er wieder in Prokonnesos erschienen und hätte die Arimaspeia gedichtet. — Wie Herodot im Innersten von dieser Geschichte denkt, ist so ziemlich durchsichtig; gar zu gerne möchte er, daß alles ganz rationell zugegangen wäre, selbst wenn die Aufricbtigkeit des Aristeas dabei ein wenig zn Schaden kommen sollte und wenn auch die wunderhare Schnelligkeit der Reise von Prokonnesos nach Artake nicht wegzubringen war. Auch beim thrakischen Zalmoxis haben ja die gescheiten Gewährsmänner des Herodot den Schwindel aufgeklärt, von denen er sich dort freilich vorsichtigt distanziert (4, 95 f.). Ernstlich: Herodot hat gewiß noch andere Geschichten von Aristeas gehört; znr Mitteilung wählte er als strenger Wahrheitsucher die, welche ihm am vernünftigsten und folglich am wahrsten erschien, wie er es bei der Kyros-Sage gehalten hat; in diesem wichtigern Fall begründet er sein Vorgehen ausdrücklich (1, 95; 122). Von solchen wnnderbareren Aristeas-Geschichten haben wir noch Kenntnis; seine Seele, beißt es[3]), konnte den Leib nach Belieben verlassen, um im Äther zu

---

[1]) Vgl. Rostowzew, Skythien und der Bosporus 1, 4 und 6f.

[2]) **4**, 13 *ἔφη δὲ Ἀριστέης ὁ Καϋστροβίου ἀνὴρ Προκοννήσιος, ποιέων ἔπεα, ἀπικέσθαι ἐς Ἰσσηδόνας φοιβόλαμπτος γενόμενος*. Das Wort *φοιβόλαμπτος* hat A. freilich nicht selbst gebraucht. Daß man wohl eher an den skythischen Apollon, den *Γοιτόσυρος* (Herod. 4, 59), als an den griechischen zu denken hat, wird sich noch zeigen (u. S. 161 f.).

[3]) Suid. s. v. *Ἀριστέας: τοῦτον φασὶ τὴν ψυχήν, ὅταν ἐβούλετο, ἐξιέναι καὶ ἐπανιέναι*

schweben; etwa konnte man sie in Gestalt eines Rabens sogar sehen, und nach Metapont wollte ja Aristeas im Gefolge Apollons als Rabe gekommen sein. Dies letztere erzählt Herodot selbst (4, 15); gewiß also waren schon zu seiner Zeit »Sagen vom Herumschweifen der Seele des Aristeas bei todesartiger Starrheit des Leibes bekannt«[1]). An Stelle dieser ursprünglicheren Sagen haben die Griechen von Prokonnesos und Kyzikos eine Erzählung gesetzt, die den Wundermann seine Reise ganz leibhaftig, unter möglichster Ausschaltung alles Übernatürlichen, ausführen ließ[2]).

In dieser älteren Überlieferung also erscheint Aristeas, wie man sieht, durchaus als Schamane. Das auf seinen Namen gestellte Gedicht[3]) berichtet wie die primitive Schamanenerzählung in der ersten Person von der Fahrt; diese ging, wie bei den oben mitgeteilten Schamanendichtungen, durch wirkliche Länder und Völker hindurch zu mythischen Orten, zu fabelhaften Wesen, die sich als echte Gestalten skythischen Glaubens erwiesen haben. Unzweifelhaft liegt in den Arimaspeia eine nach den Grundzügen, nach den Stoffen und nach der Form skythische Schamanenerzählung vor. Natürlich eine skythisch-griechische Mischform; das Gedicht gehört auch in die Nachfolge Homers nnd Hesiods, gehört in die Reihe der *περίπλοι*, in die Anfänge der geographisch-ethnographischen Wissenschaft. In dieser Zeit, die auf die wunderbaren Enthüllungen und Mären gottbegeisterter Propheten so gerne hörte, ist also auch ein skythischer Schamane in diesen Kreis aufgenommen worden; das ist im Bereich der Griechenstädte des Schwarzmeergebietes gar nicht so unerhört. Wir sehen, daß von den Nordvölkern nicht nur Pelzwerk, Korn und Fische zu den Griechen kamen; auch die phantastischen Erzählungen der skythischen Medizinmänner, ihre Weissagungen und ihre Heilkunst sind beifällig aufgenommen worden. Wir haben einen Beweis mehr für das Vorhandensein skythischen Schamanentums, dazu aber einen sehr merkwürdigen Beweis für die Existenz einer entwickelten skythischen Schamanendichtung. Es bleibt der Phantasie nun unbenommen

---

πάλιν. Max. Tyr. 16, 2 (113, 4ff. Hob.). 38, 3 (439, 20ff. Hob.). Plin. n. h. 7, 174 (*reperimus*) *Aristeae animam evolantem ex ore in Proconneso corvi effigie*; Rohde, Psyche[4] 2, 92 Anm. 1. Die Rabengestalt erinnert seltsam an palaeosibirische und nordamerikanische Mythen vom Urschamanen 'Großrabe'.

[1]) Rohde a. O. 93, 1.

[2]) Ich urteile also etwas anders als Rohde, der annimmt, Her. hätte eine Entrückungssage mit der Erzählung vom Ausfliegen der Seele aus dem ruhenden Leib vermischt.

[3]) Ob sich »der Name Aristeas nicht anders zu jenem Reiseepos verhält wie Orpheus zur Kosmogonie, Epimenides zur Theologie, Kadmos zur Chronik, Moses zum Pentateuch und Apicius zum Kochbuch« (Diels, Parmenides 21), ob ein Prokonnesier Aristeas einmal wirklich skythische Schamanenkünste nachgemacht hat oder ob allein die Schamanenerzählungen und die Dichtungsform übernommen worden sind — dies alles ist für unsre Zwecke ziemlich gleichgültig.

sich auszumalen, was der Skythe in seiner Schwitzhütte für Lieder sang, mit denen er die Seele an selige Orte zu geleiten glaubte und in denen der alte Ionier nur ein Heulen vernommen hatte.

Die Wandlungen der Überlieferung über solche Wundermänner, wie sie Diels (Parmenides 9ff.) charakterisiert hat, liegen im Falle des Aristeas zutage. Noch fassen wir die Legende, die, an die seltsamen Künste des Schamanen unmittelbar anschließend, naiv und gläubig erzählte; wir sehen bei Herodot, wie der ionische Novellenerzähler im Gefühl überlegenen Verstandes das Übernatürliche ausmerzt und das Überlieferte zur lebensvollen und spannenden Geschichte umbildet; wir spüren gerade noch, wie der Stoff in den populär-philosophischen Roman, von ihm in die Pythagoraslegende übernommen wird. Denn es leuchtet wohl ein, daß, wenn Aristeas in Metapont erscheint, er dorthin gezogen worden ist durch den in Unteritalien mit dem Apollonkultus eng verbundenen Pythagoreismus[1]). Die Pythagoraslegende weiß vom Meister zu erzählen, daß er zur gleichen Zeit in Kroton und Metapont gesehen worden sei; es ist sehr möglich, wenn gleich nicht zu beweisen, daß dieser Zug von Aristeas auf Pythagoras übertragen worden ist[2]).

Im Fall des andern skythischen Wundermannes, der in den pythagoreischen Geschichtenkreis aufgenommen worden ist, des Abaris[3]), ist zunächst diese letzte Fassung, die des philosophischen Romans, dentlicher erkennbar. Herakleides Pontikos erzählte in dem vielgelesenen Dialog 'Abaris'[4]), wie dieser skythische oder gar hyperboreische Apollonpriester auf einem großen Pfeil, den sein Herr ihm geschenkt, nach Hellas geflogen kam und von Ort zu Ort zog, Unheil abwehrend, weissagend und Gold für den Tempel seines Gottes sammelnd[5]); auf der Heimfahrt aber sei er in Italien dem Pythagoras begegnet und habe in ihm alsbald den hyperboreischen Apollon erkannt; ihm habe er den Pfeil, wie er schuldig war, zurückgegeben. Pythagoras habe ihn ohne

[1]) So Diels, Parmenides 21. Daß Herodot (4, 15) in einem metapontischen Aristaios fälschlich den Aristeas gesehen habe (Schröder zu Pindar. Fr. 271 nach Pais, Storia di Sicilia 1, 548; sonderbarerweise auch Corßen a. O. [o. S. 155 Anm. 7] 44), ist unglaublich.

[2]) So Corßen a. O.

[3]) Bethe, RE. 1, 16f. Rohde, Psyche[4] 2, 91 Anm. 1.

[4]) S. die vorzüglichen Ausführungen von P. Corßen, Der Abaris des Herakleides Pontikos, RhM. 67, 1912, 20ff. Auf die Frage des Dialogs Abaris einzugehen ist hier kein Anlaß. Die von Corßen 40 nach andern ausgesprochene Vermutung, daß Abaris bei Herakleides auf dem Pfeile flog, ist durch das von Rehm (RhM. a. O. 417ff.) entdeckte Zeugnis aus Eratosthenes' Katasterismen bestätigt worden. Für Hermippos' boshafte Travestie (Porphyr. vit. Pyth. 28) und weitere Umbildungen genügt es, auf Corßen und Rehm zu verweisen. Vgl. noch Wolters, SBMünch. 1926, 1 S. 10, und, das Abarisbild des Herakleides ergänzend, Dyroff, Philol. 59, 1900, 610ff.

[5]) Das ἀγείρειν ist für Herakl. nicht direkt bezeugt, steht aber sowohl in dem wesentlich auf ihn zurückgehenden Bericht des Jamblich. Vit. Pyth. 91ff. und in der Travestie des Hermipp bei Porphyr. V. P. 28; daß es ein alter Sagenzug ist, wird sich noch zeigen.

Befremden angenommen, habe den Abaris beiseite geführt und ihm zum Zeichen, daß er sich nicht getäuscht, seinen goldenen Schenkel gewiesen. Unzweifelhaft schöpft Herakleides, wie so oft, aus alter Überlieferung, wenn er den Abaris auf dem Pfeil fliegen läßt; Herodot (4, 36) hat auch hier die rationalisierend umgebildete, jüngere Form der Sage, wenn er den 'angeblichen Hyperboreer' (*τοῦ λεγομένου εἶναι Ὑπερβορέου*), den er als Beweis für die Existenz eines Hyperboreervolks recht unwirsch zurückweist, den berühmten Pfeil (*τὸν οἰστόν*) nur umhertragen läßt. Was aber soll der goldene Schenkel? Mannhardt[1]) verglich die Erzählung von Pelops elfenbeinerner Schulter und erinnerte an deutsche Sagen von gekochten, gegessenen und wiederbelebten Tieren und Menschen, bei denen ein verlorenes Glied ersetzt werden mußte; Pythagoras, meint er, gebe sich durch seinen goldenen Schenkel als Wiedergeborenen zu erkennen. Es lohnt kaum, diese Erklärung zu widerlegen; selbst wenn dem Pythagoras Ähnliches wie dem Pelops begegnet sein sollte, so wäre doch ein Wiedergeborener noch lange kein hyperboreischer Apollon. Vielmehr liegt auch hier wieder altskythische, aus dem Glauben sibirischer Primitiver zu rekonstruierende Überlieferung vor. Zwar kann ich nur Vorstellungen der Iugra-Völker nach dem schon oft erwähnten, ganz vorzüglichen Werke K. F. Karjalainens[2]) zur Vergleichung heranziehen; zu prüfen, ob diese, wie wahrscheinlich, in Sibirien auch weiter verbreitet seien, bin ich leider nicht imstande. Aber diese Vorstellungen geben zu den Abaris-Geschichten so verblüffende Parallelen, daß man ihre Beweiskraft auch so nicht gering anschlagen wird.

Die Iugra-Völker, Wogulen und Ostjaken, »jene beiden Stiefkinder der finnisch-ugrischen Völkerfamilie«, wohnen heute, vielfach untermischt mit Russen, in dem breiten sumpfigen Waldgürtel, der, nördlich des 58. Breitegrades in einer Ausdehnung von ungefähr 800 km vom Ostabhang des Urals bis zum Jenissei sich hinziehend, die baumlose Samojedentundra von den fruchtbaren Ebenen Südsibiriens trennt, im Stromgebiete des Ob. Weit zerstreut in ausgedehntem, zum Teil schwer zugänglichem Gebiet von Jagd und Fischfang lebend, sind sie von den 'Wohltaten' der Bekehrung nur sehr allmählich und oberflächlich berührt worden; die Christianisierung, seit dem 15. Jahrhundert nur mühsam fortschreitend, setzte intensiver erst unter Peter dem Großen ein, und die Vergleichung von Nachrichten aus vorchristlicher

---

[1]) Mannhardt, German. Mythen 74; zur Überlieferung Zeller-Nestle, Philosophie der Griechen I[6] (1919) 396, 1. Vgl. auch Dieterich, Nekyia 38.

[2]) Karjalainen: Die Religion der Iugra-Völker I 1921, II 1922, III 1927 = F. F. Commun. 41. 44. 63. U. Holmberg, Finno-ugr. and Sibirian Mythology (= The Mythology of all races IV, Boston 1927) gibt kaum mehr Material. Die Primärquellen, unter denen besonders Gondatti (1888, russ.) und B. Munkácsis Sammlung wogulischer Volksdichtung wichtig wären (I 1902, II 1910, ungar.), sind mir leider unzugänglich.

Zeit mit späteren zeigt, welch zähes Leben der alte Glaube hatte[1]). Sie glauben an einen Himmelsvater, Schöpfer der Welt, der 'hell, licht und glänzend' in der Ferne des siebten Himmels in goldenem, goldreichem Hause wohnt, den 'oberen goldenen Glanz', den 'goldenen großen Vater'[2]), der 'an Eisenketten, an Metallketten das beste Rüstzeug, Bogen, Pfeil und Panzer, zu den Helden hinabgleiten'[3]) läßt. (Hier haben wir schon eine schlagende, bisher nicht gesehene Parallele zu der als skythisch bezeichneten Tradition bei Herodot 4, 5, wonach für den skythischen Stammesheros Kolaxais Pflug, Joch, Streitaxt und Trinkschale aus Gold vom Himmel fielen.) Sonst aber hat sich dieser Himmelsvater, wie meist das höchste Wesen der Grundkulturen, nach vollbrachtem Schöpfungswerke zurückgezogen und ist den Sorgen uud Bitten des Menschengeschlechts fern. Aber dafür hat er den jüngsten und liebsten seiner sieben Söhne beauftragt, sich der Menschen anzunehmen, uud dieser, der 'Goldene Fürst', der 'Goldeue Held', der 'Goldene Tag', entledigt sich seiner Aufgabe in wahrhaft fürstlicher Weise, indem er alles, Glück, Erfolg und Gesundheit, reichlicher spendet, als ihm geboten ist[4]). In glänzender Tracht reitet er auf weißem oder goldenem Rosse durch die Länder, nach allem sehend und alle beglückend; so heißt er auch 'der die Welt betrachtende Mann', 'der viele Länder durchwandernde Mann'[5]). In seinem Tempel ist aber auch eine Gans, deren erzgegossenes Bild in einer Art Nest von Tüchern und Fellen ruht; sie ist die Herrin der Wasservögel, der Gänse und Schwäne, und ihr Gebieter, der 'goldene Held', liebt es, auf ihr durch die Lüfte zu fahren, ja selber ihre Gestalt anzunehmen; dann ist er der 'Gold-gänse-gestaltige-Goldene'[6]). In ganz dünuer christlicher Hülle erscheint er dann auch als der Wundertäter Nikolaus, als Ritter Georg oder als Christus selbst; von Jegorij dem Kühnen, dem Heiligen erzählen wogulische Lieder, wie er als göttlicher Sendbote des Himmelsherrn die goldene Himmelstreppe hinabsteigt, mit goldenen Pfeilen und Bogen bewehrt: 'Er ist der weiße Held; seine Hände und Arme sind von Gold bis zu den Ellenbogen, die Füße und Beine aus Silber bis zu den Knien; auf seiner Stirn ist die Sonne, im Nacken der Mond, in den Flechten schimmern die Sterne'[7]). Diese Schilderung ist wohl mitbestimmt von den Kultbildern, deren ärmliche Roheit heute vom Glanz des poetischen Bildes freilich weit absteht; sie sind aus Holz unbeholfen geschnitzt, das Gesicht aus einer Blechplatte oder aus Silber nicht weniger plump gebildet, und mit Tüchern, Kaftanen und Pelzen überreichlich behängt[8]). Man darf wohl annehmen, daß da, wo reichere Mittel vorhanden waren, auch andere, von der Kleidung nicht verhüllte Körperteile, wie Füße und Arme, aus glän-

---

1) Karjalainen 1, 1ff. 10ff. 12ff. 2) id. 2, 284. 250ff. 257.
3) id. 2, 263. 4) a. O. 190f. (n. Gondatti 1888), 186.
5) a. O. 189. 6) a. O. 181f. und 190.
7) Wogulisches Lied, nach Munkácsi, bei Karjalainen a. O. 193.
8) a. O. 183f.

zendem Metall gefertigt waren. Unzweifelhaft aber ist der Gott des Abaris diesem 'Goldenen Fürsten' sehr ähnlich gewesen, und nun ist es zu verstehen, daß der heilige Mann aus dem Norden im Pythagoras seinen 'hyperboreischen Apollon' erkennen mußte, wenn ihm dieser einen goldenen Schenkel wies. Gewiß ist auch der Apollon-*Γοιτόσυρος*[1]) der Skythen die gleiche Gottheit, wie der 'große goldene Vater', der Spender der goldenen Waffen, ihr Zeus-*Παπαῖος* ist. Augenscheinlich hatten die Griechen des Pontos Gründe genug, ihren Apollon diesem strahlenden Lieblingssohn des Himmelsherrn gleichzusetzen. Und wenn Alkaios[2]) den hyperboreischen Apollon auf einem Schwanengespann fahren läßt, so geht auch dieser Zug auf wirklichen Glanben der Nordvölker zurück. Der Ähnlichkeiten sind aber noch mehr. Priester des Gottes, vielfach, wenn nicht ausschließlich Schamanen, haben die Pflicht, einmal im Jahr das Gebiet seiner Verehrer zu bereisen und Opfergaben für ihn einzusammeln; an den Ufern des Ob sind solche Einsammler stets unterwegs, und die Fahrten eifriger *ἀγύρται* gehen oft sehr weit, bis hinauf ins Quellgebiet der Konda und hinunter bis zu den Samojedentundren am Eismeer[3]). Man darf diese Nachrichten wohl dahin ergänzen, daß diese Schamanenpriester auch weissagten, reinigten, heilten und sangen, wo es von ihnen verlangt wurde, und man wird auch nicht fehlgehen mit der Vermutung, daß sie mit solcher wandernder Fürsorge die Tätigkeit ihres Gottes, des 'viele Länder durchwandernden Mannes', zum Vorbild nahmen. Sie sind *φοιβόλαμπτοι* wie Aristeas. Damit würde ein vor Jahren geäußerter, kühner Gedanke von Ed. Schwartz[4]) zum mindesten für die Diener des hyperboreischen Apollon bestätigt.

---

[1]) So Hesych.; *Οἰτόσυρος* die Herodot-Handschr. (4, 59), *Γογγόσυρος* Cels. ap. Orig. 6, 39. Die Bildlosigkeit des skythischen Kultus hindert wohl unsere Erklärung nicht. Es liegt nahe, einen Verwandten dieses 'hyperboreischen Apollon' auch im thrakischen Reitergott und weiterhin vielleicht noch in der späten Mischgestalt des kleinasiatischen Sozon zu erkennen (Usener, Götternamen 174ff. Schweitzer, Herakles 32ff. Höfer, Roschers Lex. 4, 1280ff. Weinreich, RE. 3 A, 1248ff.). Munkácsi wollte nach den Andeutungen der wogulischen Volkslieder im 'Goldenen Fürsten' einen Sonnengott, »ein dem Phoibos und Helios gleiches Wesen« erkennen, eine Deutung, die Karjalainen in vielleicht übertriebener Skepsis ablehnt (a. O. 191f.); sie würde, wenn die hier vorgeschlagene Gleichsetzung sich als stichhaltig erweist, durch die thrakischen und kleinasiatischen Bilder des Gottes im Strahlenkranz gestützt. Für die dringend nötige Untersuchung über diesen Gott (Petersen b. Weinreich a. O. 1254) werden die hier angezogenen ethnologischen Materialien wichtig sein.

[2]) Alc. fr. 2—4 Bgk. (Himer. or. 14, 10). Kalkmann, JdI. 1, 1886, 231ff. Daebritz, RE. 9, 275.

[3]) Karjalainen a. O. 158ff. 163. 166. 186.

[4]) Griech. Roman (1896) 17f.; ebenso wieder Odyssee (1924) 185ff. Ich zweifle nicht, daß bessere Kenner der ethnographischen Literatur Sibiriens auch das Vorbild des *πτέρινος ναός*, aus Federn und Bienenwachs, nachweisen könnten; unsichere Vermutungen mag ich nicht vorbringen. Hingegen scheint mir sehr wahrscheinlich, daß

Es zeigt sich, daß auch die Abarislegende ganz in den Vorstellungen echten, altskythischen Glaubens wurzelt. Die Parallelen sind so schlagend, daß wir uns eine vergleichende Zusammenstellung ersparen dürfen. Den Griechen, die mit den Nordvölkern in Berührung kamen, konnten diese wandernden und heischenden Schamanenpriester nicht unbekannt bleiben, und die Wahrsagerei oder die Heilkunst eines solchen Wundermannes in Anspruch zu nehmen haben auch Hellenen nicht verschmäht. Abaris ist ein solcher Schamane; es mag wohl sein, daß der fliegende Pfeil wirklich ein Requisit skythischer Medizinmänner war. Wenn man ihm Orakel und *καθαρμοί* zuschrieb, wenn man Gedichte wie 'Apollons Ankunft bei den Hyperboreern' oder eine Theogonie unter seinen Namen stellte[1]), so knüpften diese Erfindungen an die Tatsache skythischer Schamanendichtung an wie die Arimaspeia; der berühmte Name verlieh schließlich sogar Stiftungslegenden von Heiligtümern und Festen Glanz[2]).

Ähnlich wie in der Abarislegende liegen die Verhältnisse beim Thraker Zalmoxis, der seine Lehren, wie die jonische Novelle und nach ihr der Pythagorasroman fabelten, im Umgang mit dem griechischen Weisen empfangen haben sollte. Hier war nie zu verkennen gewesen, daß die Fabel ihren Ausgang von wirklichem thrakischem, dem pythagoreischen scheinbar verwandten Seelen- und Unsterblichkeitsglauben und von seinen Propheten genommen hatte; Zalmoxis selbst ist augenscheinlich eine dem Abaris sehr ähnliche Gestalt, Schamane oder wohl eher mythisches Urbild eines Schamanen. Eine Prüfung der ziemlich reichen Überlieferung[3]) von den hier gewonnenen Ge-

die aus der Verwendung des Wachses zu vermutende Heiligkeit der Biene im Zusammenhang stehe mit dem Rauschtrank aus Honig, der den Skythen bekannt war (Glaukos [?] *ἐν ᾱ ἐξηγήσεως τόπων τῶν κειμένων ἐπ' ἀριστερὰ τοῦ Πόντου μέρη* [Oxyrh. Pap. 1803 = Bd. 15 S. 157] bei Schuster, RE. 15, 1298 nachzutragen), in einer sehr merkwürdigen Schilderung, beschreibt auch dieses *μελύγιον*; aus dieser Schrift Etym. M. s. *μελύγιον*, ähnl. Zonar. und Hesych. *μελίτιον*) und der auch von ihren Schamanen verwendet worden sein mag. Allerhand Vermutungen ließen sich anknüpfen an die von Schuster a. O. 1309 mitgeteilten Tatsachen.

1) Suid. s. *Ἄβαρις: συνεγράψατο δὲ χρησμοὺς τοὺς καλουμένους Σκυθινοὺς* (*-ικοὺς* B) *καὶ Γάμον Ἕβρου τοῦ ποταμοῦ καὶ Καθαρμοὺς καὶ Θεογονίαν καταλογάδην καὶ Ἀπόλλωνος ἄφιξιν εἰς Ὑπερβορέους ἐμμέτρως*. Über den Charakter der 'Fälschungen' des Lobon von Argos, der wohl auch hier die Hand im Spiele hat, s. Crönert, Charites f. Leo (1911) 128.

2) Kult der *Κόρη Σώτειρα* in Sparta Pausan. 3, 13, 2; Gruppe, Roschers myth. Lex. 3, 1137. In der Kultlegende der athenischen *προηρόσια*: Lycurg. c. Menesaechm. fr. 86 (Orat. Att. v. Baiter und Sauppe 2, 271); Rohde, Psyche 2, 91 Anm. 1; Deubner in s. Attischen Festen geht nicht darauf ein.

3) A. S. Rhousopoulos, de Zalmoxide, Gottingae 1852. Müllenhoff, Deutsche Altertumskde. 3, 127ff.. Rohde, Psyche[4] 2, 28ff.; in der eben erschienenen neuen Lieferung von Roschers mytholog. Lex. sucht man Zalmoxis umsonst. Eine verwirrte Kunde 'thrakischer' (?) Schamanen liegt vielleicht noch bei Polyaen. 7, 22 vor: Kosingas, Fürst und zugleich Herapriester der thrakischen Kebrenier und Sykaiboer (?)

sichtspunkten aus verspricht manche neue Erkenntnis über thrakische Schamanen und ihre mächtige Stellung; auch weitere thrakische Nachrichten und Sagen würden in ein neues Licht rücken. Wir können hier nicht darauf eingehen; es genügt uns, gezeigt zu haben, welch wertvolle ethnographische Nachrichten noch aus novellistischen und romanhaften Spielereien zu gewinnen sind, und einmal mehr an einem merkwürdigen Beispiel die Richtigkeit der oben über Verwendung ethnographischen Materials dargelegten Grundsätze bestätigt zu finden.

5
Ursprünge der epischen Poesie

Die Existenz einer skythischen Schamanendichtung, die bei so entwickeltem Schamanentum ohnehin anzunehmen war, darf nun als erwiesen gelten; ja die Arimaspeia lassen mit Wahrscheinlichkeit auch freie, von der ursprünglichen Zweckgebundenheit gelöste Schamanenpoesien vermuten, und hätten wir genauere Kunde von den gewiß nicht wenigen Dichtungen der Art, wie sie etwa dem Abaris zugeschrieben wurden, so würde das von vornherein Wahrscheinliche wohl ganz außer Zweifel gestellt. Die Übernahme skythischer Dichtungsstoffe und Formen ins Griechische ist ein merkwürdiger und bedeutsamer Beitrag zur Charakteristik griechischer Kultur des 6. Jahrhunderts; uns ist hier die skythische Schamanenpoesie selbst noch wichtiger. Dürfen wir doch schließen, daß nicht nur Perser und Inder, deren oben besprochene Vorstellungen und Mythen eben im Schamanentum und seiner Poesie ihren festen Ort haben, diese Dichtungsart in ihrer Frühzeit gekannt haben, sondern auch andere verwandte Völker. Dann aber gewinnt die Schamanenpoesie eine bisher ungeahnte Bedeutung für die Entstehungsgeschichte von Mythus und Dichtung; dann greifen wir in zahlreichen Texten, und nicht nur in vagen, bloßen Rekonstruktionen, uralte Entwicklungsformen der Poesie mit Händen, dann haben wir Mythen und Märchen nicht in freischwebendem Zustand, sondern in ihrer vollen soziologischen Funktion, nach Umgebung, Zweck, Erzähler und Hörern fest bestimmt. In der Tat, hier fassen wir Urformen der Poesie, hier einen Urquell von Mythus und Märchen, hier eine zu reicher Entwicklung bestimmte Keimform heroischer Sage und Dichtung. Wir verkennen keineswegs die zahlreichen andern Quellen, aus denen Mythus und Märchen gespeist sind; auch meinen wir in der Schamanenerzählung durchaus nicht die einzige Wurzel der epischen Dichtung zu sehen, wohl aber eine sehr mächtige, aus der in Stamm und Krone des herrlichen Baumes wesentliche und lebendige Kräfte emporgestiegen sind.

Im allgemeinen wird nur der Fachmann in seinem Gebiet schamanistische Elemente in Mythus und Dichtung der einzelnen Völker nachzuweisen im-

---

droht, auf hölzernen Leitern — wie sie sibirische Schamanen wirklich brauchen — zu Hera in den Himmel emporzusteigen. S. Kazarow, AA. 1929, 319.

stande sein. Immerhin haben wir im Altpersischen und Altindischen einige unzweifelhafte Spuren aufzeigen können; zutage liegen sie auch, wie wir noch sehen werden, im Finnischen. Wie es damit bei den Griechen steht, soll im folgenden zu prüfen versucht werden; um mehr als einen Versuch und eine Anregung zu weiterer Forschung kann es bei der Kompliziertheit und Neuheit der Frage sich einstweilen nicht handeln.

Daß auch die Urform des Epos religiös und zweckhaft gebunden gewesen sein müsse wie etwa der dem zauberisch zwingenden Anruf entstammende Hymnus, wie die dichterische Form überhaupt[1]), ist schon oft gesagt worden; durch das Anknüpfen an die Schamanendichtung wird nur Ort und Art dieser Bindung genauer bestimmt. Wenn Götter- und Heroensage die Hauptgegenstände des griechischen Epos sind, so hat die Schamanendichtung ihrer Natur und ihrem Wesen nach die innigsten Beziehungen zum Kultus der Toten, der Ahnen und Heroen wie zur Götterwelt. Usener hat das Heroenepos aus lyrischen Liedern zum Preis der Ahnen, die bei der Mahlzeit am Herde das Opfer begleiteten, hervorgehen lassen[2]); in eben diesen Vorstellungskreisen bewegen sich die viel sicherer und reicher bezeugten Schamanenlieder: hier sind Geister zu geleiten, zu bekämpfen, zu befragen, hier helfen und raten die großen Ahnen, hier spricht der Held mit den Göttern. Hier zeigt sich deutlich, wie wir sahen (o. S. 152f.), wie das Weltlich-Rationale, die Wirklichkeiten der umgebenden irdischen Länder oder der geschichtlichen Ereignisse, erst sekundär dem Kern der phantastisch erlebten Heroen- und Göttergeschichte sich anschließt. Der griechischen Sage ist in hohem Maße das Bestreben eigentümlich, alles in die Bezirke gesunder Wirklichkeit hineinzuziehen. Die Schrecken der befahrenen Meere, die Herrlichkeiten neu entdeckter Länder erscheinen ihnen groß genug, um den Erfindungen kühner Phantasie gleichgesetzt zu werden, und die Taten der Heroen wirken sichtbar fort wie die der Väter, von denen man selbst herstammt und deren Ruhm man singt. Schließlich mündet die Heroendichtung der Griechen völlig in die Geschichte ein. Kein Wunder also, wenn der Anteil der Geschichte an diesen Sagen nicht nur vom naiven Glauben und platten Rationalismus, sondern auch heute noch von der modernen Forschung vielfach überschätzt wird[3]).

Eine grundsätzliche Verwandtschaft der Stoffe wird also wohl nicht zu bestreiten sein. Aber lassen sich auch Übereinstimmungen in genauer begrenzten Stoffen, in bestimmten Erzählungen nachweisen? Wir werden unsre Erwartungen daraufhin nicht allzuhoch spannen; wie weit zurück vor aller erhaltenen Dichtung muß diese schamanistische Urzeit liegen! wie fremd und altertümlich muten doch ihre Spuren in der indischen und persischen Überlieferung an! Wenn der Schamane, der Seher, Arzt und Sänger in einem war,

---

[1]) Usener, Kl. Schr. 4, 216. [2]) a. O. 216.

[3]) S. z. B. E. Bethe, Homer III (1927) 1f.; zum Verhältnis des Geschichtlichen zum Mythisch-Dichterischen Von der Mühll, Der große Aias (1930) 41.

der Ahnherr nicht nur des μάντις und ἰατρός[1]), sondern auch des ἀοιδός ist, so macht schon diese der griechischen Welt selbstverständliche Differenzierung den Abstand der Zeiten fühlbar. Und doch erschienen noch im 6. Jahrhundert wahrsagende nnd heilende Sänger in Griechenland! Aber mehr: in der echten alten Heldensage gibt es zweifellos Stoffe, die aus der Schamanenerzählung herzuleiten sind. Selbstverständlich kann nicht die Sage in der uns geläufigen epischen Stilisierung der Ritterzeit verglichen werden; wir müssen durch diese hindurch vorzudringen suchen zu der ältesten erreichbaren Sagenform.

Nun ist als Kern der Argonautensage eine dem Märchen von den kunstreichen Helfern nah verwandte Erzählung anzusehen, in der berichtet wurde, wie ein Held mit dämonisch begabten, vielleicht sogar tiergestaltigen Gefährten in ein Jenseitsland, die östliche Heimat der Sonne[2]), fuhr und dort einen köstlichen Talisman — vielleicht auch eine Jungfrau, vielleicht auch beides — gewann, nachdem ihm seine Gefährten dank ihrer wunderbaren Eigenschaften über schwere Hindernisse und Gefahren weggeholfen und unlösbar scheinende Aufgaben bewältigt hatten[3]). Eine solche Erzählung schien mir schon vor Jahren, als wesentlich verschieden von allen uns geläufigen Erzählformen, den Namen 'Urfabel' oder 'Urmärchen' zu verdienen, die als eine Art gemeinsamer Quelle für Märchen und Heldensage zu gelten hätte[4]); jetzt ist diese 'Urfabel' in der 'Schamanenerzählung' greifbar geworden, wobei wir nun unter 'Schamanenerzählung' schlechthin den obeu (S. 148ff.) charakterisierten Bericht von der Jenseitsfahrt verstehen. Der Name 'Urfabel' ist insofern berechtigt und neu begründet, als nun ein endgültiger, fester Ort für sie festgestellt, ihre soziologische Funktion allseitig geklärt und damit eine sogenannte 'Deutung' der Geschichte, das Herausschälen eines 'Sinns' in der üblichen Weise hinfällig geworden ist. Alle wesentlichen Elemente der Schamanenerzählung kehren in dieser erschlossenen Urform der Argonautensage wieder: das ferne Fahrtziel im Jenseits, die Gefahren und die Kämpfe um Gewinnung eines hohen Gutes von einer göttlichen Macht, der Beistand übernatürlich begabter Helfer als Vorbedingung des Siegs. Einzig die Form der Ich-Erzählung ist nicht gewahrt; mit welchem Recht Jensen[5]) eine solche erschließt, ist nicht zu sehen. Das Fehlen dieses charakteristischen Zuges wird uns angesichts der so spät und also unverbindlich überlieferten Erzählform nicht abhalten könen, die vollständige Gleichheit der Stoffe festzustellen.

---

[1]) Rohde, Psyche[4] 2, 70 Anm. 3.

[2]) Ursprünglich in die Unterwelt nach Wilamowitz, Ilias und Homer 363, 2.

[3]) Meuli, Odyssee und Argonautika, Diss. Basel 1921, 2ff. 22.

[4]) a. O. 23.

[5]) P. Jensen in der freilich phantastischen Schrift 'Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen' (als Manuskript gedruckt Marburg 1912/13), 3; etwa wegen der Argonautika des 'Orpheus'?

Vielleicht darf man auch bei der abenteuerlichen Flucht der Argonauten und der Hinhaltung ihrer Verfolger an die 'magische Flucht' (s. o. S. 148; u. S. 171. 175) des Schamanen denken, die, wie es scheint, für seine Erzählung typisch ist.

Selbstverständlich darf man nun nicht einfach ein Schamanentum des Jason erschließen; die Abenteuer der Schamanenreise sind schon bei den Primitiven oft auf Helden anderer Art übertragen, und das ursprüngliche Wesen Jasons zu erkennen, etwa als das eines alten Heilgottes (Usener), ist uns wohl versagt, braucht jedenfalls hier nicht versucht zu werden.

Das gleiche gilt vom berühmtesten Jenseitsfahrer der Hellenen, von Odysseus; was er ursprünglich gewesen sei, ist eine ganz verzweifelt schwierige Frage, und wir maßen uns nicht an, sie zu lösen. Schon der Ilias steht der kühne, kluge, zähe Held in voller und durchsichtiger Menschlichkeit vor Augen, und die Dichtung ist nicht müde geworden, diese verwegene, in nie versagender List wie in Treue vollkommene Männlichkeit immer neu sich bewähren zu lassen; ein Bild reiner Dichterkraft und hellenischen plastischen Vermögens. Aber wie die Perle in der Muschel um einen Fremdkörper sich lagerte, der ihren kostbaren Stoffen Anreiz zur Sammlung und Formung wurde, so scheint auch hier der Anreiz von Elementen ausgegangen zu sein, die ein scharfes Auge wie einen fremden, zarten Schatten in der lichten Gestalt noch wahrzunehmen vermag.

Die Thesprotis erzählte[1]), wie Odysseus, nachdem er in Ithaka die gelobten Opfer dargebracht, zu den Thesprotern ging und dort den Poseidon versöhnte, eine neue Heimat gewann und als mächtiger König starb. Diese Erzählung hat für die Treue der Penelope und damit für die Liebe der Kalypso, für alles, was die Odyssee zur Odyssee macht, keinen Raum; aber sie hat wohl irgendwie an das Totenorakel des Odysseus bei den aetolischen Eurytanen[2]), an seine Gründung der Stadt Bunima in Epirus und des unbekannten Kelkea[3]), an ähnliche, uns uubekannte Überlieferungen angeknüpft und aus diesen ihr Recht abgeleitet, so anders als die herrschende epische Sage zu erzählen. In diesem Odysseus der westgriechisch-festländischen Sage wird eine andere, ältere, in Glauben und Kultus verwurzelte Gestalt von ferne sichtbar, und eben mit dieser ist die Erzählung von der Befragung der Toten aufs engste verbunden. Und wenn auch unsere Odyssee ihren Helden jetzt streng genommen nur eine Totenbeschwörung ausführen läßt, wie sie auch anderwärts vollzogen werden konnte und ähnlich in geschichtlicher Zeit bei einer Reihe

---

[1]) S. A. Hartmann, Untersuchungen über die Sagen vom Tode des Odysseus (1917). Bethe, Homer 3, 1927, 177ff., und namentlich E. Schwartz, Die Odyssee (1924) 137ff. Schwartz hat gesehen, daß die auch in die Telegonie übernommene Thesprotis in der Nekyia benützt ist; vgl. noch Diels, Parmenides 17, 2 und NJb. 49, 1922, 240ff.

[2]) Lycophr. 799 mit Schol. (Aristot. resp. Ithac. und Nicandr. Aetol.).

[3]) Die Stellen bei Hartmann a. O. 92. 101.

von Plutonien auch wirklich geübt worden ist, so daß die Fahrt über den Okeanos hinüber ins Reich der Toten eigentlich überflüssig wäre, so darf man doch wohl annehmen, daß, dem ursprünglichen Wesen des Odysseus entsprechend, die Jenseitsreise gerade von ihm seit uralter Zeit erzählt worden sei. Und wenn von Sirenen, Lotophagen, Kirke und Phaeaken, in deren Schilderung Bethe[1]) ausnahmlos nur dünn übermalte Bilder von Jenseitswelten erkennen will, auch nur das Phaeakenabenteuer als sicher alt und von jeher in fester Verbindung mit Odysseus stehend in Rechnung gesetzt werden soll, so erscheint mindestens hier Odysseus nochmals als der Held, dem die Fahrt ins Jenseits gelang; denn daß die Phaeaken ursprünglich Geschöpfe einer andern Welt, ähnlich dem seligen Hyperboreervolk, gewesen seien, bestreitet seit Welcker niemand mehr. Helfer freilich, wie Jason, hat Odysseus so wenig wie Aristeas; was er drüben holt, ist in der einen Erzählnng eine Weissagung, in der andern ist es ganz verdunkelt. Aber dafür ist hier ein anderes Element gewahrt: die Ich-Form der Erzählung, von einem großen Dichter als vielbewundertes und viel nachgeahmtes Kunstmittel genial verwendet, aber nicht erfunden, sondern mitsamt dem Stoff, an den es gebunden ist, aus uralter Übung übernommen[2]). Schwartz glaubt das ursprüngliche Wesen des Odyssens noch sicherer fassen zu können: ihm ist Odysseus der apollinische Gottesmann, der, den Gott agierend und, ganz ähnlich wie Abaris, heischend (vielleicht auch weissagend?) durch die Lande zog[3]); wie gnt das zn unseren Ausführungen passen würde, ist augenscheinlich. Aber es ist fast zu schön, um wahr zu sein. Das *ἀγυρτάζειν*, anf das Schwartz so großes Gewicht legt, ist doch in der Odyssee allgemeine Sitte der Helden[4]); auch sonst bringe ich den Mut nicht auf, an Schwartz' Hypothese zu glauben — vielleicht, weil sie die hier vorgetragenen Ansichten zu erstaunlich bestätigen würde. Es genüge einstweilen das bescheidenere, dafür sichere Ergebnis, daß der alte Stoff der Jenseitsreise mit einem berühmten Helden der Sage seit Urzeiten fest verbunden und noch im reifen Epos in der ererbten Form der Ich-Erzählung bewahrt ist.

Nicht anders als mit den Odysseus-Sagen steht es auch um das Verhältnis der vorgeschichtlichen zur klassischen Form des Herakles-Kreises. Scheiden von seinen Jenseitsfahrten Kerberos und Hesperiden als jünger und vielleicht orientalischen Ursprungs aus[5]), so gehört doch die Fahrt zum

---

[1]) Homer 3, 1927, 174ff.

[2]) Bethe, Homer 2, 1922, 138f.; vgl. auch noch Diels, NJb. 49, 1922, 240ff.

[3]) Schwartz, Griech. Roman (1896) 17f., und ausführlicher Odyssee (1924), 185ff.

[4]) z. B. Odyssee 4, 81ff. und 90f.; die Verse 15, 80ff. deutet Schwartz, Odyssee 241, 2 freilich als polemische Äußerung dieses Dichters gegen das *ἀγυρτάζειν* des Odysseus.

[5]) B. Schweitzer, Herakles (1922), 135ff. Was das Gilgamesch-Epos betrifft, so sei hervorgehoben, daß der Jenseitsreise des Gilgamesch nicht die Schamanenerzählung, sondern ein andersartiger Typus zugrunde liegt. Das Kraut, das Gilgamesch unter so

'roten' Eiland Erytheia, der Kampf mit Eurytion und Geryoneus und die Gewinnung der Rinder zur ältesten Sage, und die verwandten Märchen, deren Kenntnis wir Schweitzers erstaunlicher Belesenheit verdanken, lassen als Urform eine Erzählung ahnen, die dem Typus der Schamanenreise aufs nächste verwandt ist; spielen doch z. B., wie in der Argonautensage, übernatürliche, sogar tiergestaltige Helfer dort eine große Rolle[1]). Wir lassen, um zum Ende zu kommen, die an Märchenmotiven überreiche Perseussage, lassen auch die Orpheussage, die in diesem Zusammenhang wohl neues Licht empfangen müßte, lassen endlich die verwandten Sagenbildungen und Dichtungen des 6. Jahrhunderts, in denen zweifellos viel altes Gut steckt. Auch den Nachweis, daß in den Kosmogonien ein zweites wichtiges, der Schamanenpoesie und der alten epischen Dichtung gemeinsames Stoffgebiet vorliegt, verschieben wir

---

großen Fährnissen drüben gewinnt, dessen Name ist 'Als Greis wird der Mensch wieder jung' (Taf. 11, 298 = Ebeling b. Greßmann, Altoriental. Texte zum alten Testament[2] 1926, 182), das will der Held 'bringen nach dem umfriedeten Uruk' und 'will es essen lassen' (Taf. 11, 297f. = Ebeling a. O.), natürlich von den Leuten von Uruk, d. h. den Menschen. Infolge einer Unachtsamkeit des Gilgamesch erwischte aber eine Schlange das Kraut; 'als sie es fortholte, warf sie die Schuppenhaut ab' (V. 306), d. h. sie gewann die Fähigkeit, sich immer wieder zu verjüngen, die Menschen aber gingen so der eigentlich ihnen zugedachten Gabe für ewig verlustig. Wir haben also hier die weitverbreitete 'Natursage', die auf die Frage: 'warum sterben die Menschen?' die Antwort gibt, das Göttergeschenk der Unsterblichkeit sei den Menschen durch Ungeschick oder Übelwollen des Überbringers, durch zufälligen Diebstahl o. ä. abhanden gekommen und andern Wesen zuteil geworden. Die gleiche Frage wird in anderer Weise durch den Adapa-Mythus beantwortet (Ebeling b. Greßmann a. O. 143ff.), ursprünglich wohl auch durch die Erzählung der Genesis vom Sündenfall; in der griechischen Sage verschachert der dürstende Esel das *φάρμακον ἀγηρασίας* um einen Trunk an die Schlange, Sophokles in dem Satyrspiel *Κωφοί* u. a., s. Aelian. n. a. 6, 51 (=Dinoloch. fr. 8 Kaibel), und zum Ganzen Frazer, Golden Bough[3] 8, 302ff.; Belief in Immortality 1, 69ff., bes. die vorzüglichen Ausführungen von A. Wesselski, Versuch einer Theorie des Märchens (1931), 43ff.; (Ungnad und) Greßmann, Das Gilgamesch-Epos (1911), 84ff. Ihnen allen war sonderbarerweise die richtige Deutung des babylonischen Mythus entgangen; doch hat, wie ich nachträglich sehe, Morgenstern, ZAssyr. 29, 1914/5, 284ff. das Richtige gesagt und Frazer, Folklore in the Old Test. 1, 1919, 50f. zugestimmt. So ist die Frage berechtigt, ob unser Typus Schamanenerzählung im alten Babylon überhaupt bekannt gewesen sei; Etanas Flug zum Himmel auf einem Adler, an den man sofort denken wird, endet in dem vorhandenen Bruchstück mit einem Sturz (Ebeling b. Greßmann a. O. 235ff.), und die Höllenfahrt der Istar (J. Kroll, Gott und Hölle, Stud. Bibl. Warburg 20, 1932, 205ff.) gehört wohl wieder einem andern Typus an. Ohne weiteres also liegt trotz des verführerischen Anscheins die Sache jedenfalls nicht klar; was bei der langen Geschichte und hohen Entwicklung der babylonischen Epik auch nicht zu verwundern ist. Entscheiden kann nur der Fachmann.

[1]) Schweitzer a. O. 184ff.; man vgl. namentlich das gälische Märchen von Alastir und Cormac 219ff., dessen Bedeutung für die Herakles-Sage Schweitzer mit Recht betont; das Motiv der Helfer kommt bei Schweitzer freilich nicht zu seinem Recht. Sie treten bei Jason schon stark zurück, um bei Odysseus und Herakles ganz zu verschwinden: der rechte, epische Held kämpft selbst, Schwartz, Odyssee 263.

auf eine spätere Gelegenheit; aber ein kurzes Wort über das Märchen ist unerläßlich.

Unmittelbar neben dem Stamm der Heroendichtung sproßt aus der gleichen Wurzel der 'Schamanenerzählung' das üppige Buschwerk des Märchens[1]) empor. Schamanistisch ist, wenngleich natürlich längst nicht das gesamte einfache Erzählgut unserer Primitiven, so doch ein großer Teil davon, und nur weil man die Dinge vorwiegend stoff- und motivgeschichtlich zu betrachten pflegte, anstatt sie in ihrem ganzen Umkreis und ihrer Funktion zu sehen, ist ihr Ursprung und Wesen noch oft verkannt. Uns beschäftigt hier ein einziges Märchen, das als profane, prosaische Form unserer 'Schamanenerzählung' in all den zahllosen Spielarten, die es in erstaunlicher Trieb- und Variationskraft hervorgebracht hat, stets ohne weiteres kenntlich bleibt. Denn der Märchenerzähler bildet nicht, wie der epische Dichter, unablässig die überkommenen Stoffe weiter, um menschliche Fülle und seelisches Geschehen auf dem festen Boden der schönen Erde im Gang der Zeiten anschaulich zu machen; die Wünsche seiner Träume zu erfüllen, genügen ihm der äußerlich bunte Wechsel der Ereignisse, das Traumland und das Wunschding, und indem er diese nur rasch und leicht an Lage und Verständnis seiner Zuhörer anpaßt, braucht er sich vom Wesen der alten Erzählung kaum zu entfernen. Er berichtet also immer wieder von dem Mann, der sich Wesen mit übernatürlichen Kräften oder Tiere zu Helfern gewann, ins Jenseits, in die Hölle, zur Sonne, ins goldene Königreich, zum lieben Gott reiste, um ein verlorenes Gut wieder zu holen oder ein gefährdetes Leben durch eine Medizin, durch das Wasser des Lebens oder auch nur durch Gewinnung verborgenen Wissens zu retten, um die Ursachen rätselhafter und bedrohlicher Störungen zu erfahren, auch um für sich selbst eine wunderschöne Prinzessin zu gewinnen. Die Helfer weisen ihm den Weg, tragen ihn über Berge und Meere, kämpfen und lösen Aufgaben, machen ihn wieder lebendig, wenn er einmal unterlag[2]).

---

[1]) Der Begriff des Märchens ist durch die neuere Forschung, vor allem durch A. Wesselski (in dem S. 168 Anm. 5 genannten Buch; kurz zusammenfassend in dem Sammelwerk 'Die deutsche Volkskunde', herausgegeben von A. Spamer 1, 1934, 216ff. vgl. Ranke ebenda 249ff.) in grundlegender und glücklichster Weise geklärt worden; das unvergängliche Verdienst der Brüder Grimm wie der Schaden, den ihr zu vager, zeitlich und persönlich bedingter Märchenbegriff in der von ihnen ausgehenden Märchenforschung angerichtet hat, wird dort ebenso feinsinnig als gerecht gewürdigt. Eine Verteidigung der hier gegebenen, von Wesselski etwas abweichenden Ansicht scheint mir unnötig; ich rede von dem einen Märchen und denke nicht an Verallgemeinerung.

[2]) Zu diesem Typus gehören z. B. Grimm 29 (Der Teufel mit den goldenen Haaren), 57 (Der goldene Vogel), 71 (Sechse kommen durch die ganze Welt), 97 (Wasser des Lebens), 165 (Vogel Greif), und Bolte-Polívkas Parallelen 1, 276ff. 503ff.; 2, 79ff. 394ff.; 3, 267ff.; Aarne-Thompson, The Types of Folk-Tale (F. F. Commun. 74, 1928) No. 460ff. 513ff. 530ff. 551; St. Thompson, Motif-Index of Folk-Lit. 1 (F. F. Commun. 106, 1932) No. B 300—599; 2 (F. F. Commun. 108, 1934), p. 4ff., bes. No H 1250ff. H 1292, 1

Ganz dicht gesät findet sich — sehr begreiflich — dies Märchen im mittleren und nördlichen Asien; in seinen Bereich gehören die Hauptteile der in ganz Zentralasien verbreiteten, ausgesprochen schamanistischen Erzählungen vom Gesser Khan[1]). Kaum einer Märchensammlung europäischer Völker dürfte heute dieser Typus in irgendeiner Variation nicht zugekommen sein; seine Übereinstimmung mit der Schamanenerzählung ist so evident, daß wir es nun wohl auch der verhältnismäßig noch geringen Zahl derjenigen Märchen zuzählen dürfen, deren Herkunft als gesichert gelten kann[2]). Auf der Rückreise erwehrt sich der Held häufig seiner Verfolger durch Auswerfen von Gegenständen, die sich in große Hindernisse verwandeln: ein Kamm wird zum zackigen Gebirge, eine Bürste zum Wald, ein Wassergnß zum Strom[3]). Wir haben oben (S. 146ff.) gesehen, daß den erregten Sinnen der Schamanen die Dinge in dieser riesenhaften Verzerrung erscheinen und werden also auch dies Motiv in ihrer Sphäre entstanden denken, nicht im Traumerlebnis[4]); und wenn die Tschuktschen bei der Rückkehr vom Begräbnis solche Dinge tatsächlich auswerfen, um sich die Totengeister vom Halse zu halten, so ist dies echt schamanistisches Ritual[5]).

Daß die epische Dichtung auch der Schamanenpoesie eigentümliche Formen bewahrt habe, ist kaum zu erwarten; doch darf man vielleicht darauf hinweisen, daß der Schamane neben der Ich-Erzählung auch die Gespräche in direkter Rede mit besonderer Vorliebe pflegt, wie das Epos; der primitive Ekstatiker dramatisiert, wie das Kind, mit seinem lebhaften Identifikationstrieb in der natürlichsten und leichtesten Weise.

Aber zwei seltsame Überlebsel schamanistischer Dichtung glauben wir im griechischen Epos doch nachweisen zu können.

Das eine ist ein zur Schmuckform erstarrtes dichterisches Bild. Der Dichter fährt hin zu dem Orte, von dem er berichten will, und empfängt dort das Wissen: so weisen die Heliadenmädchen dem Rossegespann des Parmenides den Weg zum ätherischen Sitz der Wahrheitsoffenbarung. Vor Jahren schon hat Diels in einer meisterhaften Untersuchung[6]) gezeigt, daß Parmenides dies Bild nicht neu erfunden, sondern einer alten und reichen, für uns nur teilweise noch erkennbaren Tradition entnommen hat; und diese Tradition hat Diels

---

und 2 ('warum springt der Brunnen nicht?' u. ä.), H 1320ff. (Lebenswasser, wunderbare Dinge). Vgl. etwa noch Wesselski a. O. 70ff.; Meuli, Odyssee und Argonautika 4ff.

[1]) Grimms Märchen 3 (Anmerkungen) 405ff. (Reclam). Bolte-Polívka 5, 212ff. N. Poppe, Geserica. Asia major 3, 1926, 1ff.

[2]) Die bisher gesicherten Resultate gibt K. Krohn, F. F. Commun. 96, 1931; vgl. Ranke a. O. 255f.

[3]) A. Aarne, Die magische Flucht, F. F. Commun. 92 (1931). Wesselski, Versuch 69f. und daselbst Ehrenreich.

[4]) v. d. Leyen, Das Märchen[3] (1925), 64.

[5]) Unbestimmt läßt es Wesselski a. O.

[6]) Diels, Parmenides' Lehrgedicht (1897) 7ff.

selbst schon bei den Schamanen anheben lassen. Wir sehen nun erst, wie sehr er Recht hatte. Die Dichtung der Orphiker und Katharten hat mit Erzäblungen etwa von Musaios' Flug und Epimenides' Himmelfahrt wohl kaum wie Aristeas Anleihen bei den nördlichen Barbaren gemacht, sondern altes Erbgut unverhüllt bewahrt, das bei den dem Wunder abgeneigten Ioniern nur noch als überkommene Schmuckform weitergeführt wird. Nun ist die Reise des Schamanen, das Hauptstück seiner Tätigkeit, so durchaus identisch mit seinem Lied, daß der Ausdruck für 'Fahrt' in der Schamanenpoesie eine ganz geläufige Formel für 'Lied, Gesang' geworden ist. »Er nahm die Zaubertrommel und fuhr eine Fahrt« heißt 'er sang ein (Zauber-)Lied'[1]. »Einstmals« — so wird erzählt — »riefen die Eltern einen Zauberer zu sich, um ihn zu befragen, wie es ihren Kindern gehe. Als dieser drei Fahrten gefahren war, hielt er an und sagte: 'Euern Kindern ist eine Tochter geboren!'«[2] Er ist wirklich hingereist zu den Kindern, der treffliche Zauberer-Sänger, auf den Flügeln seiner Lieder, dreimal hintereinander sogar, bis er sein Ziel erreichte: hier ist wirklich Fahrt gleich Lied, hier hat das Bild seine rechte Heimat. Fast will es scheinen, als läge ein formelhafter Gebrauch dieses Bildes noch in dem alten Fachausdruck der Sängersprache *οἶμος, οἴμη* 'Gang, Bahn; Lied' bei den homerischen Dichtern vor[3]; dann hätten wir in der Tat eine verblüffende Parallele, und *προ-οίμιον* wäre dann nicht einfach *πρό-λογος*, sondern 'das was vor der eigentlichen Fahrt kommt', die Anrufung der helfenden Götter. Leider ist diese Deutung nicht sicherzustellen; die Tatsache, daß *οἴμη* in allen drei Stellen der Odyssee ohne weiteren Zusatz 'Lied' bedeutet, schließt nicht aus, daß es nur durch Verbindungen wie *οἶμος ἀοιδῆς* (Hom. hymn. Mercur. 451)

---

[1]) Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Mém. Soc. Finno-Ougrienne 53, 1924, 12.

[2]) Lehtisalo a. O.

[3]) Odyss. 8, 48; 8, 73f. 22, 347. Hymn. Mercur. 451. Osthoff hat in dem Aufsatz 'Allerlei Zauber etymologisch beleuchtet' (BezzBeitr. 24, 1899, 158ff. vgl. ARW. 11, 1908, 62f.; ihm folgt Boisacq s. v.) das Wort ausführlich behandelt. Aber von seinen Darlegungen bleibt einzig die Erkenntnis, daß das Wort aspiriert anlautete (digammatisch?), daß die Psilose nur homerisch, Zugehörigkeit zu *ἰέναι* also ausgeschlossen ist (vgl. Suid. *καθ' οἶμον. καθ' ὁδόν*; auch *φροίμιον — ἰάζομαι*; neue handschriftliche Belege der Aspiration bei Liddell und Scott s. v.). Verwandtschaft von *οἶμος οἴμη* mit *aisl. anorw. seiđ-r* m. 'Zauber' und *ai. sā-ma(n) n.* 'gesungenes Lied' hat Osthoff angenommen im Bestreben, die Analogien für die Zusammenhänge zwischen 'Zaubern' und 'Singen' zu vermehren (a. O. 159); da aber die Bedeutung 'Weg, Bahn' von Anfang an feststeht (Il. 11, 24), ist er genötigt, ein *οἶμος* II abzutrennen, das zu homerisch *ἐ(ϝ)είσατο* 'ging geradewegs, fuhr los, drang durch' gehören soll. Aber dies *ἐ(ϝ)είσατο* bezeichnet (Bechtel, Lexilogus 114) nicht eine Bewegung schlechthin, sondern stets die Bewegung nach einem Ziel: 'strebte, drängte' nach etwas; es läßt sich also mit der Bedeutung, die als ursprünglich zu gelten hat, mit 'Weg, Bahn', nicht vereinigen. *οἶμος* I und II zu trennen geht nicht an; die Etymologie bleibt dunkel. Irrig: Herb. Meyer, Hymn. Stilelemente i. d. frühgriech. Dichtung (Diss. Köln 1933), 24 ff.

zu diesem Sinn gekommen ist, also nur 'Gang, Verlauf' nämlich der Erzählung, des Liedes bedeutete. Ist also die Entsprechung der Worte οἶμος ='Fahrt' vielleicht nicht aufrecht zu erhalten, so bleibt doch bestehen, daß auch der griechische Dichter mit seinem Lied eine Fahrt zum Ort des Geschehens und der Offenbarung unternahm, und selbst bei den Späteren, die ὁδός, κέλευθος oft in sehr viel nüchternerem Sinne, etwa als Botenweg des Dichters zum Empfänger des Liedes gebrauchen[1]), kann das Bild doch gelegentlich noch in der ursprünglichen Kraft erscheinen[2]). Wir erschließen also für den griechischen ἀοιδός, und nicht nur für den Propheten nnd Apokalyptiker, ein ekstatisches Erlebnis ganz ähnlicher Art wie bei beim Schamanen.

Das zweite 'Überlebsel' ist die Göttersprache. Homer weiß bekanntlich von mehreren Dingen zu sagen, wie ihre Benennung in der Sprache der Götter laute[3]); es ist auffallend, daß er diese Wörter niemals Göttern in den Mund legt, sondern sich darauf beschränkt, sie kühl und sachlich mitzuteilen. Das ist nun bei gewissen Schamanen anders: nicht nur sie selbst während der Zauberhandlung, sondern überhaupt jeder, der in Verbindung mit den Geistern treten will, hat sich dieser Sprache zu bedienen, und Rasmussen hat von ihr bei mehreren Eskimostämmen lange Wortlisten, eigentliche kleine Lexika, aufgezeichnet[4]). Verschollene Idiome oder eine geheimnisvolle Ursprache wird in ihnen, dort wie bei Homer, niemand mehr zu finden hoffen. In dem seltsamen Stammeln, Röcheln, Lallen des Besessenen hört man die Stimme der Offenbarung, und Dolmetscher sind schon bei unsern schamanistischen Primitiven geschäftig, diese Laute den begierigen Hörern als Gottesworte und Geistergespräche zu deuten[5]); von diesen Lauten geht der berufsmäßige Ekstatiker aus, wenn er nun systematisch Worte dieser vermeintlichen Sprache feststellt, sammelt und nen erfindet. Für die Sänger des Epos ist es nur mehr eine meistersingerliche Spielerei. Wie weit der primitive Sänger daran glaubt, ist, wie in allen derartigen Fällen, schwer zu sagen. Das aber ist klar, daß eine solche Göttersprache im Schamanentum ein wohlbegründetes Element dar-

---

1) Dornseiff, Pindars Stil 64ff. 67. G. Kühlmann, de poetae et poematis Graec. appellationibus (Diss. Marburg 1906) 24ff.

2) z. B. Pind. Ol. 6, 22ff.

3) Ilias 1, 407. 2, 813. 14, 290. 20, 74. Odyss. 10, 305. 12, 61. Ähnliches in der Edda und im Indischen; s. H. Güntert, Von der Sprache der Götter und Geister (1921) 130ff. und 157ff., dem die Göttersprache der Schamanen freilich unbekannt geblieben ist.

4) Rasmussen im Report Vth Thule-Exp. 7, 3, 1930, 73ff. (Iglulik und Caribou-Eskimos). 7, 2 S. 54 (von einem Schamanen der Caribou abgelehnt). 8, 1/2 S. 294 mit Liste 307ff. (Netsilik). 9, 1932, 108ff. (Copper-Eskimos).

5) Vgl. Bogoras, Chuchkee (s. o. S. 125 Anm. 2) 438. Güntert a. O. 33. Geheimsprachen der Fischer und Jäger, die Olrik und Olsen zum Vergleich heranzogen (s. Güntert 154f.), haben andern Ursprung und Sinn: sie meiden die direkten Worte, um das Jagdglück nicht zu gefährden (Umgehung des sprachlichen Tabu).

stellt, dessen Notwendigkeit nachzuweisen dem primitiven Gläubigen leicht fallen würde; ebenso, daß sie im Homer wie in der Edda und bei den Indern ein seltsam fremd gewordenes, von ferner Vergangenheit zeugendes Erbstück ist.

Schon bei flüchtigem Zusehen also haben sich eine ganze Anzahl von Übereinstimmungen zwischen schamanistischer Poesie und griechischer Heroendichtung gezeigt: äußeres und inneres Wesen des Dichters, Stoff der Dichtung im allgemeinen wie im besonderen (Jenseitsfahrten, wohl auch Kosmogonien), auffallende Einzelheiten. Nicht die reiche Welt der ganzen Heldensage und epischen Dichtung haben wir — wir wiederholen es — aus dieser einen Wurzel herzuleiten uns angemaßt; aber einzelne, bestimmt faßbare Elemente glauben wir doch nachgewiesen zu haben, und die Hoffnung, daß auf diesen Wegen noch zu mancher neuen Erkenntnis über Vorgeschichte und Entwicklung der griechischen Sage und Dichtung zu gelangen sei, ist jedeufalls nicht unbegründet[1]). Wem die Entwicklung epischer Dichtung aus Schamanenpoesie immer noch zu seltsam vorkommen sollte, der sei an das Nationalepos der Finnen verwiesen. Der Kalewala hat, seit Comparettis immer noch vorzüglichem Buch[2]), in der Homerphilologie nur eine gewisse Rolle gespielt als Beweis für den Satz, daß ein bloßer Sammler und Redaktor bei allem sorgsamen Fleiße aus Liedern kein Epos einheitlichen künstlerischen Plans zu schaffen imstande sei; uns interessiert er hier von einer ganz anderen Seite. Abgesehen nämlich von Hochzeits-, Jagd- und anderen im Brauch lebendigen Liedern, die Lönnrot in sein Werk aufgenommen hat, ist der ganze Kalewala reine Schamanenpoesie. Die Helden, der 'alte Wämäimöinen', Schmied Ilmarinen, in entscheidenden Zügen sogar der 'muntre Lemminkäinen', sind Schamanen, besser wohl heroisierte, mythische Urbilder des Schamanen; ihre Unternehmungen sind fast ausschließlich die typischen Schamanenreisen. Wer die große kritische Ausgabe der finnischen Literaturgesellschaft[3]) nicht benutzen kann und auf die deutsche Übersetzung von Lönnrots Bearbeitung angewiesen ist, der muß freilich vorsichtig sein; sind doch Zusammenhang und Verbindung der einzelnen Runen vielfach Lönnrots Werk und haben in der volkstümlichen Überlieferung keine Gewähr. Aber auch dem vorsichtigsten Betrachter bieten sich die Beispiele schamanistischer Kunst in Fülle dar. Die Helden wappnen sich mit Eisen, denn sie müssen gehen 'auf der Weibernadeln Schärfe, / auf der Männerschwerter Schneiden, / auf der Heldenbeile Schärfen'[4]), über phantastische Hindernisse also der Art

[1]) M. P. Nilsson, Homer and Mycenae (1933) 184ff. stellt die Stagnation der 'vergleichenden' Homerforschung in unserer Zeit mit Bedauern fest.

[2]) D. Comparetti, Der Kalewala oder die traditionelle Poesie der Finnen, 1892.

[3]) S. K. Krohn, F. F. Commun. 53, 1924, 18ff.

[4]) Kalewala, Rune 17, 20ff. (K., das Nationalepos der Finnen. Nach der zweiten Ausgabe ins Deutsche übertragen von A. Schiefner. Nach dem Druck von Helsingfors 1852 hgg. v. M. Buber, München 1914); vgl. 39, 121ff.; 48, 179. 12, 213ff.

etwa, wie sie der Angekok der Eskimo zu bewältigen hat (o. S. 149) und der sich die sibirischen Schamanen gleichfalls mit Eisen zu erwehren pflegen. Es stellt zweifellos einen sehr alten Zustand dar, wenn hier der Zauberer wiederholt auch als Schmied erscheint[1]), also ein Amt ausübt, das bei vielen Völkern in engste Verbindung mit der Zauberei gebracht wird. Die Helden rufen ihre Hilfsgeister: 'Komm, o Wald, mit deinen Männern, / Dickicht, du mit deinen Scharen, / Berggreis, du mit deinen Kräften, / Wasser-Hiisi, mit den Grausen, / Wassermutter, mit den Mächten, / Wasseralte, mit den Haufen, / Mädchen ihr, ans allen Tälern, / Zartbesäumt aus allen Quellen, / Zu dem Schutz des einz'gen Mannes / Als Genossenschaft des Helden, daß der Zaubrer Pfeil erstumpfe, / Ihre Schneiden nichts vermögen[2]).' Oder sie gehen in die Schwitzstube: als die Unholdin Lowjatar neun üble Söhne, Krankheitsdämonen und den Neid, gebar, die die Söhne Kalews bedrängten, da ging Wäinämöinen in die Badstube mit den heißen Steinen nnd bannte die Plagen durch beschwörendes Gebet an die guten und hilfreichen Götter[3]). Wohl sind die Vorstellungen von der magischen Wirkung des Schwitzens oft verdunkelt, aber in vielen Fällen scheint der alte Glaube noch ganz deutlich durch; auch vom Haupt des Schöpfers tröpfelt magischer Schweiß[4]). Und dann gehen die Helden auf ihre Fahrt: als dem alten Wäinäimöinen zum Bau seines Bootes drei Worte fehlen, reist er zu dem toten Riesen Antero Wipunen und zwingt ihn, die Worte herzugeben[5]); oder er fährt aus, die gestohlenen und im Nordland verwahrten Himmelslichter zurückzuholen[6]). Ilmarinen löst im finstern Reich drei Aufgaben und gewinnt so eine herrliche Braut[7]). Vor allem aber ist die berühmteste Tat, die Gewinnung des Sampo, jenes rätselhaften Talismans des Glückes, eine echte und rechte Schamanenunternehmung[8]). Die Flucht aus dem Jenseits wird durch das Auswerfen der Dinge, die zu riesigen Hindernissen anwachsen, gesichert[9]). Das wunderbare Singen Wäinäimöinens ist allbekannt. Schließlich nimmt neben der Fahrterzählung die kosmogonische Dichtung einen großen Raum ein.

Es bedeutet gegenüber Comparetti, der diese Dinge in den richtigen Zusammenhang gestellt hat, einen entschiedenen Rückschritt, wenn der ver-

---

[1]) Loitsorun. p. 29 e V. 7ff. bei Comparetti a. O. 216; Ilmarinen.

[2]) Kal. Run. 12, 259ff. vgl. 17, 261ff. M. A. Castrén, Vorlesungen über die finnische Mythologie 171; Loitsorun. p. 26b bei Comparetti 204.

[3]) Kal. Run. 45; vgl. Krohn, F. F. Commun. 75, 1928, 165.

[4]) Krohn a. O. 186. Ilmarinen geht ins Schwitzbad vor seiner Fahrt nach Nordland, Kal. Run. 17, 277ff. ebenso Lemminkäinen 26, 31ff.; vgl. Loitsorun. p. 33, r bei Comparetti 214, 1. Zur Sache G. Suolahti, L'étuve Finnoise, Arctos 1, 1930, 41ff.

[5]) Kal. Run. 17; vgl. Castrén, Finnische Mythologie 134ff. Comparetti 115.

[6]) Kal. Run. 49; vgl. Krohn, F. F. Commun. 72, 1927, 104ff.

[7]) Kal. Run. 19, 21ff.

[8]) S. Krohn, Kalewala-Studien 4: Sampo. F. F. Commun. a. O.

[9]) Krohn a. O. 36. 114ff. 118.

ewigte Kaarle Krohn, ein durch zahlreiche Untersuchungen mühevoller und sorgfältiger Kleinarbeit höchst verdienter Forscher, sich wieder zu den ehrwürdigen Irrtümern der Romantiker v. Becker und Lönnrot bekennt. Lönnrot hat in seiner 1827 verteidigten Dissertation 'De Väinäimöine' »reale Verhältnisse, historische Geschehnisse, wirkliche Persönlichkeiten« als Grundlage der Lieder erkennen wollen; seine Gedanken waren eine der ersten Äußerungen des wiedererwachenden nationalen Bewußtseins. Und Krohn nun glaubt, in einer Zeit erneuter staatlicher Erhebung, dem Kalewala eine »weit größere nationale Bedeutung« zu verschaffen, indem er mit einem längst nicht mehr erlaubten Euhemerismus aus den Liedern eine finnische Wikingerzeit rekonstruiert und die Schamanenheroen zu kriegerischen, weisen und sangeskundigen Volksfürsten macht[1]). Ist denn dieser blutlose historische König Wäinäimöinen vornehmer als ein 'finnischer Orpheus', wie man früher mit Recht zu sagen pflegte? Wenn schon der Kalewala seineu Adel durch Verwandtschaft mit dem heroischen Epos erhalten soll: er ist ja verwandt; dürfen sich doch die Laujalat in gewissem Sinn Ahnherren des homerischen ἀοιδός nennen. Es ist wahrlich nichts geringes, daß die finnischen Sänger dank Umständen, die hier nicht zu untersuchen sind, uns einen Schatz von Liedern bewahrt haben, die, ihrem Wesen uach weit älter als Homer, zu den ältesten und ehrwürdigsten Formen der Poesie gezählt werden müssen[2]).

Basel Karl Meuli

---

[1]) K. Krohn, Kalewala-Studien 1 (F. F. Commun. 53, 1924), 114ff. Wäinäimöinen euhemerisiert: 129. Vgl. ders., Kalewala und die finnischen Heldenlieder. German.-roman. Monatsschr. 16, 1928, 337ff.

[2]) In der Bewertung der christlichen Einflüsse unterliegt auch Krohn der modischen Überängstlichkeit, die, durch wüste Phantastereien hitziger Heidentumsfreunde hervorgerufen, in den heidnisch-christlichen Mischformen gar keine Reste der alten Naturreligion mehr erkennen will. Und doch wird es bei den Finnen, in der Magie wie in andern Dingen, nicht anders stehen als im deutschen Glauben und Brauch: christliche Namen und Bilder überlagern bald mehr, bald weniger dicht alte volkstümliche Vorstellungen. Vgl. dazu beispielsweise meine Ausführungen über die deutschen Masken im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5, 1933, 1859ff. gegen Meisens in ähnlicher Weise zu beanstandendes Buch 'Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendland (1931)'.

[Korrekturzusatz. Eben hat E. Kagarov 'les survivances du chamanisme dans la religion grecque et romaine' untersucht (Bull. Acad. sciences de l'URSS. 7. série 1934, 387ff., russ. m. engl. Resumé 401) und etwas reichlich viel gefunden. Es kann hier nicht mehr im einzelnen dazu Stellung genommen werden; doch sei ausdrücklich davor gewarnt, in jeder Besessenheit, jedem Sehertum und jedem Wetterzauber Schamanismus finden zu wollen. Es gilt im Gegenteil, die sehr verschiedenen Formen sorgfältig zu differenzieren. Wer sich die oben gegebene Charakteristik des Schamanentums überlegt, der wird in Aischylos' Kassandra so wenig 'a typical shamaness-pattern' sehen wollen, wie er es ablehnen wird, im Salierlied schamanistische Geistersprache zu erkennen, nur weil es Quintilian nicht mehr verstand.]